

دکتر قاسم ...



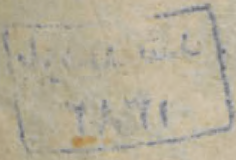
... مختصر ...
مختصر المنتهى ومختصر
... وشرحه العلامة
عبد الرحمن بن احمد الايجي
سنة ٧٥٦ اوله الحمد لله الذي
... الخ اعتنى بتصنيفه وافرغه
... الكمال والبسه حلة الجمال
... الا من كان له قريحة صحيحة
... وفرغ من تأليفه سنة
ثلاثين وسبعمائة، انتهى



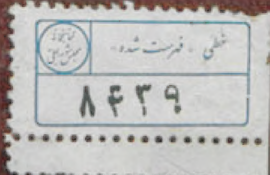
... مختصر ... [illegible]
مختصر المنتهی ومختصر
... وشرحه العلامة
عبد الرحمن بن احمد الایجی
سنة ۷۵۶ اوله الحمد لله الذی
... الخ اعتنی بتصنیفه وافرغه
الکمال والبسه حلة الجمال
... الآمل کان له ترجمة فجیعة
... وفرغ من تالیفه سنة
... وثلاثین وسبعمائة، انتهی

شرح
مختصر اصول ابن الحاجب
للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن
احمد الايجي المتوفى سنة ٧٥٦
انظر كشف الظنون تحت عنوان
منتهى السؤال والأمل في علمي الاصول
والجدل ونصه : منتهى السؤال
والأمل في علمي الاصول والجدل للشيخ
الامام جمال الدين ابي عمرو عثمان بن
عمر المعروف بابن الحاجب المالكي
المتوفى سنة ٦٤٦ ... ثم اختصره وهو
المشهور المتداول بمختصر المنتهى ومختصر
ابن الحاجب ... وشرحه العلامة
عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجي
المتوفى سنة ٧٥٦ اوله الحمد لله الذي
برأ الانام الخ اعتنى بتصنيفه وافرغه
في قالب الكمال والبسه حلة الجمال
ولايتم تعاطيه الالمن كان له قريحة صحيحة
وسليقة سليمة وفرغ من تأليفه سنة
٧٣٤ اربع وثلاثين وسبعمائة . انتهى









بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بث الآلاء وعمهم بالاكرام والدعوة الى دار السلام
وخص من شاء منهم بالانعام والتوفيق لدين الاسلام والصلوة
والسلام على سيد الاواخر والاوائل المبعوث من اشرف الارومة
واكرم القبائل بابهر المعجزات واظهر الدلائل الموضح السبل الخاتم الانبيا
والرسل وعلى آله الطاهرين واصحابه اجمعين وبعد فان من
عناية الله تعالى بالعباد ان شرع الاحكام وبين الحلال والحرام سببا
يصلحهم في المعاش وينجيهم في المعاد ولما علم كونها متكثرة وان
قويهم قاصرة عن ضبطها منتشرة ناطها بدلائل وربطها بامارات ومخا
ورشح طائفة ممن اصطفاهم لاستنباطها ووفقهم لتدوينها بعد
اخذها من ماخذها ومناطها وكان لذلك قواعد كلية بها يتوصل
ومقدمات جامعة منها يتوسل افردوا لذلك علما سموه اصول الفقه
فجاء علما عظيم الخطر محمود الاثر يجمع الى المعقول مشروعا ويتضمن من علوم شتى
اصولا وفروعا وقد صنفت فيه كتب معتبرة والفت زبر مطولة ومختصرة
وان المختصر للامام العلامة قدوة المحققين جمال الملة والدين ابي عمرو
عثمان بن حاجب المالكي يجري منها مجرى الغرة من الكمت والقرحة من الادهم
والواسطة من العقد وقد رزق حظا وافيا من الاشتهار فاشتهر به
لا ذكيا في جميع الامصار اشتهار وذلك لصغر حجمه وكثرة علمه
ولطافة نظمه ولكنه مستعص على الفهم لا يذلل صعابه ولا يتسنح قرونه
لكل ذي علم وقد شرحه غير واحد من الفضلاء واشتغل بحله جم غفير من
فحول العلماء فابرزوا جلايل الاسرار من استاره وقد بقيت الدقائق
ولجتلو لللئالي من حقائق معانيه واحتجبت عنهم حقائق واني ممن شغفت به

وقد وكلت فكري على حل الفاظه ومعانيه وصرفت بعض عمري الى
تلخيص مقاصده ومبانيه حتى لم يخف علي منه خافية وتنبهت من الفوائد
الزوائد على جملة كافية ولا زال اصحابي المتشاركون في البحث عن فرائده وابرازه
والكشف عن خرائده وابكاره يلتمسون مني ان اشرحه فاتعلل واستعفي
وهم يكثرون الاقتراح ويأبون الا الالحاح فاتعلل واستخفي
فعالى مظنة للمشقة او الكسل فعييت بي العلل وضاقت الحيل فاسعفتهم
بذلك وامليت عليهم شرحا لو ادخر فيه نصحا ولم آل في تحريره جهدا
وقد راعيت شريطة الاقتصاد فيما امل وتجافيت عن طرفيه لكيلا
يخل ولا يمل والله اسأل ان ينفع به ويجعله وسيلة الى الرحمة والغفران
وهو المستعان وعليه التكلان قال وينحصر في المبادي
والادلة السمعية والترجيح والاجتهاد اقول يعني المختصر او العلم
في امور اربعة الاول المبادي وهي ما لا يكون مقصودا بالذات بل يتوقف
عليه ذلك وعدها جزءا من العلم تغليبا لا يبعد الثاني الادلة السمعية
لان المقصود استنباط الاحكام وانما يكون منها لان العقل لا مدخل
له في الاحكام عندنا الثالث الترجيح لان الادلة الظنية قد تتعارض فلا
يمكن الاستنباط الا بالترجيح وهو بمعرفة جهاته الرابع الاجتهاد وهو
المقصود فلابد من معرفة احكامه وشرائطه واعلم ان الحصر في مثله استقرائي
ومن رام حصرا عقليا فقد ركب شططا الا ان يقصد ضبطا يقلل
من الانتشار ويسهل الاستقراء فيقال ما يتضمنه الكتاب اما مقصود
بالذات اولا الثاني المبادي اذ لابد وان يتوقف عليه المقصود بالذات
والا فلا حاجة اليه اصلا والاول لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث
اما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد او عما يستنبط هي منه اما باعتبار
تعارضها وهو الترجيح اولا وهو الادلة السمعية قال فالمبادي حده وفائدته

واستمداده اقول قد ذكر من مبادى العلم ثلثة امور احدها حده لان
كل طالب كثرة تضبطها جهة وحدة حقه ان يعرفها بتلك الجهة اذ لو توجه
الى طلبها قبل ضبطها لم يأمن ان يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا
يعنيه ولا شك ان كل علم مسايل كثيرة تضبطها جهة وحدة باعتبارها
يعد علما واحدا يفرد بالتدوين والتعليم ومن تلك الجهة يؤخذ تعريفه
فان كان حقيقة مسمى اسمه ذلك كان حدا له والا فلا بد ان يستلزم تميزها
فيكون رسما فاذا لا بد لكل طالب علم ان يتصوره اولا بحده او برسمه ليكون
على بصيرة فى طلبه فان من ركب متن عميا اوشك ان يخبط خبط عشوا
وثانيها فايدته ليخرج عن العبث وليزداد جد طالبه فيه اذا كانت مهمة
ولئلا يصرف فيه وقته اذا لم يوافق غرضه وثالثها استمداده اما اجمالا
فببيان انه من اى علم يستمد ليرجع اليه عند روم التحقيق واما تفصيلا
فبتعيين ما لا بد من تصوره وتسليمه او تحقيقه لبناء المسايل عليه قال
اما حده لقبا اقول اللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا
العلم يشعر بابتناء الفقه فى الدين عليه وهو صفة مدح ثم انه منقول عن
مركب اضافى فله بكل اعتبار حد اما حده لقبا فالعلم بالقواعد التى يتوصل
بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية اقول الذى
يكشف عن حقيقته ان الاحكام قد تؤخذ لا من الشرع كالتماثل والاختلاف
وقد تؤخذ منه وتلك اما اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل وتسمى اصلية
او عملية تتعلق بها وتسمى فرعية وهذه لا تكاد تتناهى فامتنع حفظها
كلها لوقت الحاجة للكل فنيطت بادلة كلية من عمومات وعلل تفصيلية
اى لكل مسئلة دليل دليل لتستنبط منها عند الحاجة واذ ليس فى وسع الكل
ان ينهض له لتوقفها على ادوات يستغرق تحصيلها العمر وكان يفضى
الى تعطل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية خص قوم بالاستنباط وقام

والباقون

والباقون يقلدونهم فيه فدونوا ذلك وسموا العلم الحاصل لهم منها
فقها وانهم احتاجوا فى الاستنباط الى مقدمات كلية يبتنى عليها
كثير من الاحكام وربما التبست ووقع فيها الخلاف فتشعبوا فيها شعبا
وتحزبوا احزابا ورتبوا فيها مسايل تحريرا واحتجاجا سؤالا وجوابا فلم
يروا اهمالها نصحا لمن بعدهم واعانة لهم على درك الحق منها بسهولة
فدونوها وسموا العلم بها اصول الفقه فكان حده ما ذكرنا وفوايد
القيود قد ظهرت واما حده مضافا فلا بد فى معرفة المركب من معرفة مفرداته
من حيث يصح تركيبها واصول الفقه مفرداته الاصول والفقه من حيث
دلالتهما على معنييهما فالاصول الادلة وذلك ان الاصل فى اللغة
ما يبتنى عليه الشىء ويقال فى الاصطلاح للراجح يقال الاصل الحقيقة
وللمستصحب يقال تعارض الاصل والظ وللقاعدة الكلية يقال لنا
اصل وهو ان الاصل مقدم على الظ وللدليل يقال الاصل فى هذه المسئلة
الكتاب والسنة واذا اضيف الى العلم فالمراد دليله والفقه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال و
القيد الاخير احتراز عما عرف بالادلة ضرورة لا استدلالا كعلم
جبرئيل والرسول عم ومن لم يجعل من الادلة ورأى ذلك مشعرا
بالاستدلال فاما للتصريح بما علم التزاما واما لدفع الوهم واما لبيان
دون الاحتراز وباقى القيود عرفت مما تقدم واعلم ان لجزء الاخر كا
وهو الاضافة واضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف
اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف بقول مكتوب زيد والمراد اختصاصه
به لمكتوبيته له بخلاف اسم العين فانما يفيد الاختصاص مطلقا فاذا
اصول الفقه ادلة العلم من حيث هى ادلته ونقل الى ما ذكرناه عرفا وقد يحمل
الاصول على معناه اللغوى حتى يكون معناه ما استند اليه الفقه يشمل الاقتضا

فليحتج الى النقل قال واورد ما اقول اورد على حد الفقه ان المراد
بالاحكام ان كان هو البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه
ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا وان كان هو الكل لم ينعكس لخروج بعض
الفقهاء لثبوت لا ادري عمن هو فقيه بالاجماع نقل ان مالكا سئل عن
اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار
ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه ثم اذ المراد بالادلة
الامارات ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك لان المجتهد يجزم بوجوب العمل
بموجب ظنه واما المقلد فانما يظن ظنا ولا يفضي به الى علم لعدم وجوب
العمل بالظن عليه اجماعا او نختار ان المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت
لا ادري قلنا ممنوع ولا يضر ثبوت لا ادري اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان
يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم في
الحال الراهنة لا ينافيه لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن
من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا قال واما فايدته فالعلم باحكام
الله تعالى اقول فايدة اصول الفقه معرفة احكام الله تعالى وهي
الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية قال واما استمداده اقول
هذا العلم يستمد من الكلام ومن العربية ومن الاحكام اما الكلام فلتوقف
الادلة الكلية اي الاجمالية ككون الكتاب والسنة والاجماع حجة على معرفة
الباري تعالى ليمكن استناد خطاب التكليف اليه وعلمه وتنزيهه ويتوقف
على دلالة حدوث العالم وايضا انه يتوقف على صدق المبلغ وهو يتوقف
على دلالة المعجزة عليه ودلالتها يتوقف على امتناع تاثير غير القدرة القديمة
فيها ويتوقف على قاعدة خلق الاعمال وعلى اثبات العلم والقدرة ولا تقليد في
ذلك لاختلاف العقايد فلا يحصل به علم واما العربية فلان الكتاب والسنة

عربيان

عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم و
خصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك واما الاحكام
فالمراد تصورها وفي ذلك لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذ اقلنا
الامر للوجوب وفي الفقه اذ اقلنا الوتر واجب مثلا ولا يمكن بدون تصورها
ولا يريد العلم باثباتها او نفيها لان ذلك فايدة العلم فيتاخر حصوله عنه
فلو توقف عليه العلم كان دورا او يستفيد على ذكر الاحكام للاحكام اثباتا
ونفيا وهو خارج عن الامرين قال الدليل لغة المرشد اقول
لما كان استمداده من المواضع الثلثة كان مباديه منها فشرع في ذكرها وهذه
هي مبادي الكلام والدليل لغة يقال للمرشد وهو الناصب والذاكر ولما به
الارشاد وهذا ما صرح به في الاحكام ولا يبعد ان يجعل المرشد وهو للمعاني
الثلثة فان ما به الارشاد يقال له المرشد مجازا فيقال الدليل على الصانع هو
الصانع او العالم او العالم واصطلاحا اما عند الاصوليين فما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا
بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يتوصل به اليه وان كان
قد يفضي به اليه اتفاقا وهذا يتناول الامارة اي الظني منه وربما قيل الى
العلم بمطلوب خبري فلا يتناولها واما عند المنطقيين فقولان فصاعدا
يكون عنه قول اخر وهذا يتناول الامارة لانه يعم القياس البرهاني
والظني والشعري والسفسطي وربما قيل بدل يكون يستلزم لذاته قولا
اخر فيخرج الامارة اذ يختص بالبرهان منه فان غيره لا يستلزم لذاته شيئا
فانه لا ملازمة بين الظن وبين شيء لانتفائه مع بقاء سببه وفيه بحث مذكور
في الكلام واعلم ان الحاصل ان الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم
وعندهم ان العالم حادث وكل حادث فله صانع قال ولا بد من مستلزم
للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان اقول لا بد في الدليل

[illegible]

من مستلزم للحط والالم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوت المحكوم عليه ليكون
الحاصل جزئيا فلذلك وجبت المقدمتان لتنبئ احديهما عن اللزوم والاخرى
عن ثبوت الملزوم فان قلت هذا يختفي فيما ارى بعض الدلايل والا فما تقريره
في نحو لا شئ من الملح بمقتات وكل ربوي مقتات وفي نحو لو كان الملح ربويا
لكان مقتاتا وليس فليس قلنا انهما جعلنا المطلوب والوسط بهما النفي
والاثبات يزول هذا الوهم وتقريره في المثالين ان نفي الاقتيات حاصل له
ويستلزم نفي الربوية وفي الثاني كذلك وستراه يرجع الجميع الى امر واحد وهو
الشكل الاول فيتحقق بذلك ان نظرك الى ما ذكرت قال والنظر الفكر
الذي يطلب به علم او ظن اقول الفكر هو انتقال النفس في المعاني
انتقالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن ويسمى نظرا وقد لا يكون لذلك
كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا بهذا صرح الامام في الشامل وقول الآمدي
مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره بانه الذي يطلب به علم وظن بعيد
قال والعلم قيل لا يحد اقول قد اختلف في تحديد العلم
فقيل لا يحد وقيل يحد اما القائلون بانه لا يحد فافترقوا فرقتين فقال
الامام والغزالي ذلك لعسر تحديده وانما يعرف بالقسمة او المثال واستبعد
لانهما ان افادا تمييزا فيعرف بهما والا فلا يعرف بهما وليس ببعيد اذ الشيء
قد يعلم بتقسيم يخرجه فيحصل له اسم وتميز عن غيره في مثال جزئي ولا يعرف له
لازم بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداها فلا يصلح للتعريف
لانه لا اذا كان كذلك والعلم من هذا القبيل فانا نفرقه باعتبار الجزم
والمطابقة والموجب ونعلم ان اعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين
كذلك ولكن لا نعلم المطابق وغيره بضابط ضرورة والا لم يحصل الجهل
لاحد وقيل لانه ضروري لوجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم
فلو علم العلم بغيره لزم الدور لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضروري

والجواب

والجواب بعد تسليم كونه معلوما ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم
بغيره اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير لا على تصور حقيقة العلم والذي يراد
حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم لا حصول جزئي منه فلا دور
للاختلاف وثانيهما ان علم كل احد بانه موجود ضروري اي معلوم بالضم
وهذا علم خاص وهو مسبوق بالعلم المطلق والسابق على الضروري
ضروري والجواب ان الضروري حصول العلم له وهو غير تصور العلم
الذي هو المتنازع فيه وذلك انه لا يلزم من حصول امر تصوره حتى
يتبع تصوره حصوله ولا تقدم تصوره حتى يكون تصوره شرطا لحصوله واذا
كان كذلك جاز الانفكاك مطلقا فيتغايرا فلا يلزم من كون احدهما
ضروريا كون الاخر كذلك وسيجئ في الخبر ما اذا عطفته الى هذا انفع
نفعك قال ثم نقول لو كان ضروريا لكان بسيطا اذ هو معناه
ويلزم ان يكون كل معنى علما اقول استدل على ان العلم ليس ضروريا
بانه لو كان ضروريا لكان بسيطا ويلزم منه ان يكون كل معنى علما واللازم
منتف اما الاول فلانه لا معنى للضرورة الا البسيط عقلا كما سنبينه واما
الثاني فلان حصول المعنى ذاتي للعلم اذ لو رفع عن الذهن لارتفع ماهية
العلم منه ضرورة والمفروض انه لا ذاتي له غيره لبساطته فيكون ذلك
تمام حقيقته فيلزم من تحققه تحققه واما بطلان اللازم فلان
حصول المعنى قد يكون ظنا وجهلا وتقليدا وغيرها قال
واصح الحدود صفة اقول واما القائلون بانه يحد فقد ذكروا
له حدودا واصحها انه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه
وهذا يتناول التصور اذ لا نقيض له والتصديق اليقيني اذ له نقيض
ولا يحتمله ثم من كان يرى رأي الاشعري يقتصر على هذا فيدخل فيه ادراك
الحواس كالسمع والبصر والا زاد في الحد قيدا فقال تمييزا في الامور المعنوية

فيمتنع ان نميزها في الامور العينية الخارجية وقد اعترض على هذا الحد بالعلوم
العادية ككون الجبل حجرا فانه علم ويحتمل النقيض لجواز انقلاب الجبل ذهبا مثلا
لتجانس الجواهر واستوائها في قبول الصفات مع ثبوت القادر المختار ورمما
يوجبان ذلك واجاب بالمنع واسند بان الشي يمتنع ان يكون في الزمن الواحد
حجرا وذهبا بالضرورة فاذا علم بالعادة كونه حجرا في وقت استحال ان يكون في
ذلك الوقت ذهبا فاذا علم بكونه حجرا دائما استحال ان يكون ذهبا في شيء
من الاوقات ونفى احتمال النقيض في نفس الامر في جميع العلوم ضروري لانهم
انما يحتمل النقيض بمعنى انه لو قدر بدله نقيضه لم يلزم منه محال لنفسه وذلك لا
يوجب الاحتمال كما في حصول الجسم في حيزه واختصاصه بحركته او سكونه
اذا علم بالحس فانه لو قدر نقيضه في ذلك الوقت لم يلزم محال لنفسه
مع ان نقيضه في ذلك الوقت غير محتمل والتحقيق ان احتمال متعلقه
لنقيض الحكم الثابت فيه لا يستلزم ان لا نجزم بان الواقع احدهما
بعينه جزما مطابقا لامر يوجبه من حس وغيره قال
واعلم ان ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه اولا والثاني
العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره اولا الثاني الاعتقاد
فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح
اولا والراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك وقد علم بذلك
حدودها اقول اذا قلت زيد قايم او ليس بقايم فقد ذكرت
حكما وهو الذكر الحكمي وهو ينبئ عن امر في نفسك من اثبات او نفي وهو ما
عنه الذكر الحكمي وربما يسمى الذكر النفسي وله نقيض فللاثبات النفي
وللنفي الاثبات ولذلك متعلق هو طرفاه فنقول ما عنه الذكر الحكمي وهو ما
صدر عنه الذكر الحكمي اولا اما ان يحتمل متعلقه النقيض اي نقيض ما
عنه الذكر الحكمي بوجه من الوجوه اولا الثاني العلم والاول اما ان يكون

بحيث لو قدر النقيض لكان محتملا عنده اولا والثاني هو الاعتقاد وهو ان
كان مطابقا للواقع فاعتقاد صحيح والا فاعتقاد فاسد والاول اما ان يحتمل
النقيض وهو راجح اولا بل مرجوح او مساو فالراجح الظن والمرجوح الوهم
والمساوي الشك وانما جعل المورد ما عنه الذكر الحكمي دون الاعتقاد
او الحكم ليتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم فيه واشار بقوله
لو قدره الى ان الظن اعتقاد بسيط وقد لا يخطر نقيضه بالبال لكن
ينبغي ان يكون بحيث لو اخطر نقيضه بالبال يجوزه ولا يكون تمييزه في
القوة بحيث لو قدر نقيضه لمنعه فان قلت لا اعتقاد لا يحتمل النقيض
عند الذاكر ولا في الواقع اذ الواقع احدهما قطعا ولم يعتبر الجواز العقلي كما في
العاديات فما معنى احتماله للنقيض قلت ذلك احتمال متعلقه
في نفس الامر بالنسبة الى الحاكم ان يحكم فيه بالنقيض وذلك
بان يكون الواقع فيه نقيضه او هو ولا يكون ثمه موجب من حس او
ضرورة او عادة توجب الحكم فان الاعتقاد عن تقليد او شبهة لا
يمنع ان لا يحصل فيه الجزم الذي تفوق لا لموجب بل يحصل اعتقاد
نقيضه ثم ذكر انه قد علم بهذا التقسيم حدودها اي حدود كل من
الظن والعلم وقسيميهما بان يقال العلم ما عنه الذكر الحكمي الذي
لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه والظن ما عنه الذكر الحكمي الذي
يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدره اذا كان راجحا وعليه
فقس قال والعلم ضربان علم بمفرد ويسمى تصورا ومعرفة
وعلم بنسبة ويسمى تصديقا وعلما اقول اذا تصورنا النسبة
امر الى امر اثباتا او نفيا وشككنا فيه فقد علمنا ذينك الامرين والنسبة
ضربا من العلم لانا لا نشك فيما لا نعلمه اصلا ثم اذا زال الشك وقد
حكمنا به فقد علمنا النسبة ضربا اخر من العلم وهذا الضرب يتميز عن

لاولى لحقيقته وبلازمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب فقد تقرر
ان العلم ضربان ضرب يتعلق بالمفرد ويسميه بعضهم تصورا وبعضهم
معرفة وضرب لا يتعلق الا بالنسبة اي بحصولها ويسميه بعضهم تصديقا
وبعضهم علما فيختص هذا الضرب بالعلم بالاشتراك او بالغلبة وقوله
ضربان اشارة الى انهما نوعان متغايران نوع يتعلق بالمفرد كما يتعلق بالنسبة
ونوع لا يتعلق الا بالنسبة فلا يرد تصور النسبة عليه **قال**
وكلاهما ضروري ومط فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف
عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والمط بخلافه
اي يطلب مفرداته فيحد والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق
يتوقف عليه والمط بخلافه اي يطلب بالدليل **اقول** كل واحد
من التصور والتصديق ينقسم الى ضروري يحصل بلا طلب ومطلوب
لا يحصل الا بالطلب ووجود الاقسام الاربعة وجداني والمنكر
مباهت فيعرض عنه او جاهل بمعناه فيفهم فالتصور الضروري
ما لا يتقدمه تصور تقدما طبيعيا اي لا يتوقف تحققه عليه وهو
الذي متعلقه مفرد كالوجود والشيء فلا يطلب بحد اذ لا حد له فانه ليس
اجزاء المفرد ولا اجزاء له والمط بخلافه وهو ما كان متعلقه مركبا
فيطلب مفرداته ليعرف متميزة وذلك حده فقد تبين ان كل مركب
مكتسب بالحد ولا شيء من البسيط كذلك وهذا ما وعدناك في بيان
ان البسيط هو المعنى الضروري والتصديق البديهي ما لا يتقدمه تصديق
يتوقف هو عليه وهو دليله وطلبه النظر ولا باس ان يتقدمه تصور
يتوقف هو عليه ضروريا كان او نظريا والمط بخلافه اي يتقدمه تصديق
يتوقف هو عليه وهو دليله فيطلب بالدليل واعلم انه لا يلزم من توقف التصور
على تصور مفرداته ان يطلب بل قد تكون حاصلة من غير سبق طلب ولا نظر

قال

قال واورد على التصور ان كان حاصلا فلا يطلب واجيب بانه يشعر بها
وبغيرها او المط تخصيص بعضها بالتعيين واورد ذلك على التصديق واجيب بانه
تصور النسبة بنفي واثبات ثم يطلب تعيين احدهما ولا يلزم من تصور النسبة
حصولها والا لزم النقيضان **اقول** قد اورد على التصور انه لا مطلوب منه لانه
اما حاصل فلا يطلب لكونه تحصيلا للحاصل واما غير حاصل فلا شعور به فلا يطلب
لا يقال انه حاصل من وجه دون وجه لانا نعود الكلام فيما يطلب من وجهه
بل الجواب انه يشعر بها اي بمفرداته التي ذكر انها يطلب ليعرف متميزة ونجهلها مفصلة
ويطلب تخصيص بعضها بالتعيين كمن يرى اشخاصا كثيرة فيهم زيد ولا يعرفه
بعينه فيسال عنه من يعرفه فيضع يده على احدهم ويقول زيد هو هذا او
يعرفه بعلامة يعلمها لزيد دون من عداه والتحقيق انه ليس كل متصور تصورا تفصيلا
اي تصورا حاضرا بل منه ما هو كالمخزون المعرض عنه يلتفت اليه بالقصد
فيحضر فاذا استحضر جملة منه ورتبت حصل مجموع لم يكن كمن يبني بناء
ثم بها انتقل الذهن منه الى غيرها ما كان مغفولا عنه او متوجها اليه
ليعقله بوجه اخر كما ينتقل من الحجر الى الحائط ومن الصوت الى المصوت وقد
اورد على التصديق مثله فقيل لا مط منه لانه اما حاصل او غير حاصل مشعور به
كما تقدم والجواب انه تصور النسبة نفيا واثباتا والمط تعيين احدهما
وذلك ان العلم بالنسبة من جهة تصورها غير العلم بحصولها والا
لزم من تصورها العلم بحصولها فاذا تصورنا النفي والاثبات فشككنا
فيهما او حكمنا بتنافيهما لزم اجتماع النفي والاثبات وهما نقيضان
قال ومادة المركب مفرداته وصورته هيئته الخاصة **اقول**
لكل مركب مادة هي كالخشب للسرير وصورة هي كالهيئة السريرية له فمادته
مفرداته التي يحصل هو من التيامها وصورته هيئته الخاصة الحاصلة من
التيامها ثم ان ذلك قد يكون زائدا على مجموع المفردات كالمزاج الحاصل للاجزاء

للماسك لاجزاء المعجون الذي به يظهر آثاره وقد لا يكون كهيئة العشرة لاحادها
فان العشرة وان كان فيها كل واحد فليس الا مجموع الاحاد وهو يحصل لها بعد
الالتيام كيفية زايدة اللهم الا بحسب التعقل ان كان **قال** والحد حقيقي
ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبا عن ذاتياته التركيبية والرسمي ما انبا عن الشيء بلازم
له مثل الخمر مايع يقذف بالزبد واللفظي ما انبا بلفظ اظهر مرادف مثل العقار
خمر وشرط الجميع الاطراد والانعكاس اي اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى
اقول الحد عند الاصوليين ما يميز الشيء عن غيره وينقسم الى حقيقي ورسمي
ولفظي فالحقيقي ما انبا عن ذاتياته الكلية المركبة اي عن ذاتيات المحدود
دون عرضياته والا فهو رسم الكلية دون المتشخصات فان الاشخاص لا تحد المركبة
التي ركب بعضها مع بعض لانها فرادى لا تفيد الحقيقة لفقد الصورة والرسمي
ما انبا عن الشيء بلازم له كما في الخمر مايع يقذف بالزبد فان ذلك لازم له عارض
بعد تمام حقيقته واللفظي ما انبا عنه بلفظ اظهر مرادف مثل العقار
خمر وشرط الجميع الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود
فلا يدخل فيه شيء ليس من افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد
المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شيء
من افراد المحدود فيكون جامعا **قال** والذاتي **اقول** الذاتي ما
لا يتصور فهم الذات قبل فهمه ولو قدر عدمه في العقل لارتفع الذات كاللونية
للسواد والجسمية للانسان اذ لو خرجتا عن الذهن لبطل فهمهما فرفعهما رفع
لحقيقتهما بخلاف المتضايفين ومن اجل انه لا يعقل الذات قبل فهم الذاتي
كان الحد الحقيقي يتعقل جميع الذاتيات وكذلك لا يتصور فيه التعدد فلم
يكن للشيء حدان ذاتيان الا من جهة العبارة بان يذكر بعض الذاتيات بالمطابقة
تارة وبالتضمن اخرى واما غيره فيتعدد لجواز تعدد اللوازم والاسماء المشهورة
وقد يعرف الذاتي بانه غير معلل ولا يثبت للذات بعلة فالسواد للسواد ليس بعلة

اصلا

اصلا وكذا اللونية لتقدمها عليه بخلاف الزوجية للاربعة فان الزوجية
معللة بالاربعة وقد يعرف بالترتيب العقلي اي هو الذي يتقدم على الذات
في التعقل وهذا يختص بجزء الحقيقة وهما راجعان الى الاول **قال**
وتمام الماهية له **اقول** السؤال بما هو انما يكون عن تمام الماهية فتمام الماهية
هو المقول في جواب ما هو وذلك كالانسان لزيد فانه تمام ماهيته المعقولة
واما مشخصاته فلا يدخل في التعقل وانما يتناولها الاشارة الحسية وبه افترق
واما جزؤها فتمام المشترك الجنس كالحيوان للانسان اذ لا ذاتي مشترك بينه
وبين الفرس مثلا الا هو والجزء المميز هو الفصل كالناطق له والمجموع المركب
منهما هو النوع الاضافي فاذن تمام ما يشتمل من الذاتي على امور مختلفة بالحقيقة
ولا بد ان يكون تمام حقيقتها المشتركة جنس لتلك المختلفة وكل واحد من تلك المختلفة
نوع له اذ لا اختلاف حقيقة المشتركات في ذاتي الا بذاتي مميز وتكون حقيقته
مجموع الجنس والفصل هذا وقد يطلق النوع على ذي آحاد متفقة الحقيقة
اي باعتبار كونها احادا له ويسمى نوعا حقيقيا ثم مقولة الاجناس تترتب
متصاعدة الى ما لا جنس فوقه وهو الاعلى كالجوهر ومتنازلة الى ما لا جنس تحته
وهو الاسفل كالحيوان وما بينهما هو الوسط وقد يكون مفرد لا نوع فوقه
جنس ولا تحته اذا عرفت هذا فالجنس الوسط نوع بالمعنى الاول لاندراجه
تحت جنس دون الثاني اذ آحاده ليست متفقة بالحقيقة لا ان الكل
كذلك دون الاول اذ لا جزء لها فلا جنس فوقها والبسايط بالعكس قضية
مهملة لا كلية **قال** والعرضي بخلافه **اقول** العرضي بخلاف الذاتي
في التعريفات الثلاثة فهو ما يتصور فهم الذات قبل فهمه او العقل
او ما لا يتقدم عقلا ثم ينقسم الى لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته
اي لا يمكن وهو قسمان لازم للماهية بعد فهمها بخلاف الذاتي فانه لازم
لها قبل فهمها سواء فرض وجودها اولا كالفردية للثلاثة ولازم للوجود صح

دون الماهية كالحدوث للجسم كالا وكونه اظل في الشمس لبعضه ومنها لا يلزم
ماهية الجسم والعارض جا ومن اللازم فهو ما يتصور مفارقته اى يمكن وهو
مع الامكان قد لا يزول كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب
تنبيه اللازم للماهية بعد فهمها قد يكون لا بوسط بل بينا وقد يكون بوسط
فلا يتبادر الاول الى ذهنك من كلام المص فتخطيه فتخطئ قال
وصورته حداه اقول قد علمت ان لكل مركب مادة وصورة وان مادة
الحد الذاتي والعرضي باقسامها واما صورته فان تاتي بالجنس الاقرب
ثم بالفصل وخلل الصورة نقص في الحد كاسقاط الجنس الاقرب
والاقتصار على الابعد لدلالة الفصل بالالتزام عليه نحو الانسان
جسم ناطق او اسقاط الجنس مطلقا لذلك نحو الانسان ناطق
وكتقديم الفصل نحو العشق المفرط من المحبة لاخلاله بالصورة
وخلل المادة منه ما هو خطأ ومنه ما هو نقص فلنذكر الامثلة
منها جعل الموجود والواحد جنسا للانسان مثلا وهما ليسا
ذاتيين له اذ يفهم حقيقته دونهما ومنها جعل العرضي
الخاص بنوع ما فصلا له بحيث لا ينعكس كالضاحك بالفعل للانسان
ومنها ترك بعض الفصول بحيث لا يطرد بان لا يؤتى بالفصل
المساوي له ان اتحد ولا بواحد من فصوله المساوية ان تعدد
ومنها تعريف الشيء بنفسه واكثر ما يكون ذلك اذا ذكر الشيء
بلفظ مرادف مثل الحركة عرض نقلة فان النقلة ترادف الحركة و
مثل الانسان حيوان بشر فان البشر يرادف الانسان
ومنها جعل النوع جنسا مثل الشر ظلم الناس والظلم
نوع من الشر فان الشرور كثيرة ومنها جعل الجزء
المقداري جنسا مثل العشرة خمسة وخمسة فان

لخمسة

لخمسة فان الخمسة جزء العشرة ولا تحمل عليها لا وحدها ولا بانضمام خمسة اخرى
اليها بل المحمول مجموع الخمستين هذا في الحد مطلقا والحد الرسمي يختص من بين
الحدود بانه يكون باللازم الظاهر او بين اللزوم وباللازم الظاهر فلا يجوز ان
يرسم الشيء بما يخفى مثله فان الخفي لا يعرف الخفي ولا بما هو اخفى منه بالطريق الاولى
ولا بما توقف تعقله على تعقله للزوم الدور فالاول مثل الزوج عدد يزيد على
الفرد بواحد والفرد عدد يزيد على الزوج بواحد اذ الزوج والفرد سيان في الخفاء
والجلاء ومنه ذكر احد المتضائفين في حد الاخر كما يقال الاب من له ابن والابن
من له اب والثاني مثل النار جسم كالنفس فان النفس ومشابهة النار
لها اخفى من حقيقة النار والثالث مثل الشمس كوكب نهاري فان معقولية
النهار توقف على معقولية الشمس لان النهار وقت طلوع الشمس فهذه الثلاثة
هي الخلل في الرسم خاصة واما النقص في المادة فله امثلة منها استعمال
الالفاظ الغريبة الوحشية لعدم ظهورها في المقصود ومنها استعمال الالفاظ
المشتركة اي بلا قرينة لترددها بين المقصود وغيره فلا يتعين المقصود ومنها
استعمال الالفاظ المجازية اي بلا قرينة لظهورها في غير المقصود فيقع الجهل
قال ولا يحصل الحد اقول الحد لا يكتسب بالبرهان لوجهين
الاول ان البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول امر في المحكوم عليه فلو كان
في الحد وسط لكان مستلزما لعين المحكوم عليه لان الحد ليس امرا خارجا عن حقيقة
المحدود تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل الثاني انه لا بد في الدليل من تعقل
المدلول لوجوب تعقل حقيقة ما استدل عليه من جهة ما استدل عليه
قبل اقامة الدليل عليه فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتاخر عنه
فيلزم الدور فان قيل فيجيء مثله في التصديق قلنا لا نم فان المتعقل
النسبة بل اثباتها او نفيها والموقوف عليه تعقلها لا من حيث ثبوتها او نفيها
تعقله لا ثبوته ومن جهة ان الحد لا يحصل بالبرهان لا يمنع اذ مرجع المنع

البرهان عليه ولا يمكن لكن يعترض عليه اما بالمعارضة او ببيان خلل فيه
مما تقدم من حد او رسم او عكس او غير ذلك فاذا قال [illegible] لا تحتمل التنقيض
يقال له [illegible] توجه القسمة [illegible] لا يصلح جنسا له ويتبين
بوجهه ولعلها الا لا تعارض الاجزاء بعيدة هو بيان الانقاض بين [illegible]
فان اسمها لا يمنع الامر هذا كله اذا قصد افادة الماهية فقط اما اذا قيل
الانسان حيوان ناطق واريد ان ذلك مفهومه شرعا او لغة تخرج عن كونه تعريفا
وصار حكما يمنع ويطلب عليه الدليل ودليله النقل عن اهل اللغة او الشرع
قال ويسمى كل تصديق قضية اقول هذا اوان الفراغ عن التصورات والشروع
في التصديقات وكل تصديق يسمى قضية ويسمى القضايا في البرهان اي اذا جعلت
جزء قياس مقدمات له ولا بد فيها من حكم بنسبة فتستدعي محكوما عليه
ومحكوما به فالمحكوم عليه فيها اما جزئي معين او لا والثاني اما ان يكون
مبينا انه جزئية اي كون الحكم على بعض افراده او كلية اي كون الحكم على كل افراده
او لا يكون مبينا جزئية ولا كلية فصارت بعضه اقسام اما موضوعها
جزئي معين نحو زيد انسان وتسمى شخصية والثاني ما ليس موضوعها جزئيا
معينا وبين جزئيته نحو بعض الانسان ما لو [illegible] وتسمى جزئية محصورة والثالث
ما ليس موضوعها معينا وبين كليته نحو كل جوهر متحيز وتسمى كلية محصورة
ثم ما ليس موضوعها جزئيا معينا ولم يبين لا جزئيته ولا كليته نحو الانسان
في خسر تسمى مهملة والمتحقق فيها الجزئية لانها متحققة سواء كانت جزئية
او كلية اذ الجزئية لا يعتبر فيها عدم الكلية بل ان لا يتعرض لها فلذلك
اهملت ولم يذكرها البعض للاستغناء عنه قال ومقدمات
البرهان اقول مقدمات البرهان قطعية وهي تنتج قطعا لان
النتيجة لازمة لمقدمات حقة قطعا ولازم الحق حق قطعا ولا بد ان تنتهي
الى المقدمات الضرورية دفعا للدور والتسلسل المانعين من الاكتساب

الامارات اي ما هي ظنية فيستلزم النتيجة استلزاما ظنيا
او اعتقاديا او لا يستلزم ذلك وجوبا ولا دائما بل في وقت
ما وذلك اذا لم يمنع مانع وانما لم يوجب لانه ليس بين
الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي بحيث يمتنع تخلفه
عنه لزوال [illegible] مع بقاء موجبهما كما يكون عند تيقن المعارض
وظهور خطاء في الظن نحو [illegible] قال ويجب ان لا
اقول يجد الحد الاوسط في المقدمتين وهو [illegible]
النتيجة ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص من الكبرى
باعتبار موضوعها عموم واندراج الخصوص في العموم واجب
فيندرج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت له
ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفيا او اثباتا فيلتقي موضوع
الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة وذلك نحو العالم
مؤلف وكل مؤلف حادث فان العالم اخص من المؤلف
فلذلك قولك العالم مؤلف حكم خاص بالعالم وكل مؤلف
حادث حكم عام للعالم ولغيره فالتقى العالم والحادث واعلم
انهما [illegible] كذلك لكن طبيعة المحمول بما هو محمول
اتم فلذلك لم يتعرض للآخر قال وقد يحذف احدى
المقدمتين اقول قد يحذف احدى مقدمتي البرهان
للعلم بها فالكبرى مثل هذا احد لانه زان والصغرى
مثل هذا احد لان كل زان يحد ومنه قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا بد من انتهاء المقدمات القطعية
الى الضروريات وهي انواع الاول المشاهدات الباطنة
وتسمى الوجدانيات وهي ما لا يفتقر الى عقل كجوع الانسان

وعطشه والمه فان البهائم تدركها الثاني الاوليات وهي
ما يحصل بمجرد العقل ولا يشترط فيه الا حضور
الطرفين والالتفات الى النسبة كعلم الانسان بانه
موجود وان النقيضين يصدق احدهما فلا يصدقان
معا ولا يكذبان الثالث المحسوسات وهو ما يحصل بالحس
الظاهر اعني المشاعر الخمس كالعلم بان النار حارة و
الشمس مضيئة الرابع التجربيات وهي ما يحصل بالعادة
اعني بتكرر الترتب من غير علاقة عقلية وقد يختص
كعلم الطبيب باسهال المسهلات وقد يعم كعلم العامة
بان الخمر مسكر الخامس المتواترات وهي ما يحصل بنفس
الاخبار تواترا كالعلم بوجود مكة وبغداد لمن لم يرهما
واما المقدمات الظنية فانواع الحدسيات كما اذا شاهد
نور القمر يزداد وينقص بقربه وبعده من الشمس
فظن انه مستفاد منها والمشهورات كحسن الصدق
والعدل وقبح الكذب والظلم وكالتجربيات الناقصة
والمحسوسات الناقصة والوهميات ما يحكم
بمجرد الفطرة بدون نظر العقل انه من الاوليات
مثل كل موجود متحيز والمسلمات ما يسلمه الناظر
من غيره قال وصورة البرهان اقول ما ذكرنا
مادة البرهان واما صورته فتنحصر بان اقتراني واستثنائي
لانه اما ان لا يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكورا فيه
بالفعل او يكون والاول الاقتراني والثاني الاستثنائي
ويذكر مثالها فالاقتراني بغير شرط ولا تقسيم

يقتصر على هذا القسم ويسمى الاقترانات الحملية ولا
يتعرض للقسم الاخر وهو ما فيه تقسيم او شرط ويسمى
الاقترانات الشرطية لقلة جدواها وكثرة شعبها
وبعدها كثرها عن الطبع ثم المفردان من مقدمتيه يسميها
المنطقيون موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة
والفقهاء محكوما عليه ومحكوما به والنحويون مسندا
اليه ومسندا واجزاء المقدمات يسمى حدودا ولا بد
من حد متكرر باعتبار نسبته الى طرفي المطلوب
ويسمى الاوسط واما الآخران وهما طرفا المطلوب فيسمى
موضوعه الاصغر ومحموله الاكبر والمقدمة التي فيها
الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى مثاله
كل وضوء عبادة وكل عبادة قربة ينتج كل وضوء قربة
فالعبادة الاوسط والوضوء الاصغر وكل وضوء
عبادة الصغرى وقربة الاكبر وكل عبادة قربة الكبرى قال
ولما كان الدليل اقول لما كان الدليل قد لا يقوم على
صدق المطلوب ابتداء بل اما على ابطال نقيض المطلوب
ويلزم منه صدقه واما على تحقق ملزوم صدق المطلوب
وهو ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذلك
احتيج الى بيان النقيض والعكس والمراد بالتعريف المشتمل
لتناول حديهما وحكمهما فانه يذكرهما جميعا قال
فالنقيضان اقول النقيضان كل قضيتين يلزم
من صدق احداهما وجوب كذب الاخرى ويلزم العكس
وهو ان يلزم من كذب احداهما صدق الاخرى ولا حاجة

الى تقييد اللزوم بكونه بالذات دفعا للورود هذا انسان
هذا ليس بناطق لان كذب كل منهما لا يلزم من صدق
الآخر بل من صدقه واستلزامه لنقيض الآخر جميعا
والضابط في التناقض ان القضيتين اذا كانت شخصيه
يجب ان لا يكون بينهما وبين نقيضيهما تغاير الا بتبديل
كل من الاثبات والنفي بالآخر فيلزم ان يتحد الموضوع
والمحمول لا باللفظ فقط بل بالذات وبالاعتبار ويلزم
من ذلك ست وحدات لو لم يتحدا كذلك لاختلف
الاعتبار الاول اتحاد الاضافة مثل زيد اب زيد ليس
باب ولو اردت في احدهما لبكر وفي الآخر لعمرو لم يتنافيا
الثاني الاتحاد في الجزء والكل مثل الزنجي اسود الزنجي
ليس باسود ولو اردت في احدهما جزءه وفي الآخر
كله لم يتنافيا الثالث في القوة والفعل مثل الخمر في
الدن مسكر ليس بمسكر الرابع الزمان مثل الشمس
حارة الشمس ليست بحارة الخامس المكان زيد جالس
زيد ليس بجالس السادس الشرط الكاتب متحرك الاصابع
الكاتب ليس بمتحرك الاصابع هذا اذا كانت القضية
شخصية وان لم تكن شخصية لزم مع ذكرنا اختلاف
الموضوع بالكلية والجزئية والا لكانتا كليتين او
جزئيتين والكليتان يجوز كذبهما معا مثل كل انسان
كاتب كل انسان ليس بكاتب وانما كذبتا لان الحكم
بعرضي خاص بنوع من الموضوع على الموضوع كله فثبوته
لنوع منه لا تصدق سلبه عن كله والاختصاص به

انتفائه عن نوع آخر منه لا تصدق اثباته لكله و
الجزئيتان يجوز صدقهما معا مثل بعض الانسان
كاتب بعض الانسان ليس بكاتب وانما صدقتا لان الحكم
في الجزئي على غير معين من جزئيات الموضوع وانه يوجد في
ضمن كل جزئي فيصدق الايجاب في ضمن جزئي والسلب
في ضمن آخر ولو كان القصد الى بعض معين بان يقول
بعض الانسان كاتب وذلك البعض ليس بكاتب و
ينوي ذلك لم يمكن صدقهما اذا ثبت ذلك تعين
ان نقيض الكلية المثبتة الجزئية المنفية الكلية السالبة
وهو واضح قال وعكسه كل قضية اقول عكس كل
قضية تحويل مفرديها بان يجعل الموضوع محمولا والمحمول
موضوعا على وجه يصدقان على تقدير صدق الاصل
لا في نفس الامر اذ قد يكذب هو واصله نحو كل انسان
فرس وعكسه بعض الفرس انسان وهما كاذبان
لكن لو صدق الاصل صدق فهذا حده وقد يقال للقضية
التي حصلت بعد التبديل عكس ايضا كالخلق والنسج
وعلى هذا فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة لان
الموضوع والمحمول قد التقيا في ذات صدقا عليها فبعض
ما صدق عليه المحمول قد صدق عليه الموضوع لكن ربما
يكون المحمول اعم فيثبت حيث لا يثبت الموضوع فلا يلزم
الكلية وعكس الكلية السالبة كلية سالبة لان الطرفين
لا يلتقيان في شيء من الافراد وعكس الجزئية الموجبة
جزئية موجبة للالتقاء والجزئية السالبة

لاعكس لها لجواز ان يكون الموضوع اعم فيسلب
الاخص عن بعضه فاذا عكس كان سلب الاعم
عن الاخص فلا يصدق قال واذا عكست
اقول ههنا نوع آخر من العكس يسمى عكس النقيض
وهو تبديل كل من الطرفين بنقيض الآخر على وجه
تصدق والكلية الموجبة تنعكس بهذا العكس
وذلك لان محمولها لازم لموضوعها وعدم اللازم يستلزم
لعدم الملزوم وهذا بخلاف الجزئية اذ لا استلزام
ثمه ومن اجل ان الكليتين الموجبتين متلازمتان
انعكست السالبة بهذا العكس اما الجزئية فلان
الجزئيتين السالبتين نقيضهما الكليتين الموجبتين
والتلازم بين الشيئين يستلزم التلازم بين نقيضيهما
واما الكلية فلانه يستلزمه الجزئية المستلزمة
لعكسها وهو بعينه عكس الكلية قال و
للمقدمتين اقول وضع الاوسط عند الحدين
الاخرين يسمى شكلا والاشكال اربعة لان الاوسط
ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
فالاول وان كان محمولا فيهما فالثاني وان كان موضوعا
فيهما فالثالث وان كان عكس الاول اي موضوعا
في الصغرى محمولا في الكبرى فالرابع ثم اذا ركبت كل
شكل باعتبار مقدمتيه في الايجاب والسلب
والكلية والجزئية جاءت متقدراته العقلية ستة عشر
لان الصغرى احدى الاربع والكبرى احدى الاربع وتضرب

الاربع

الاربع في الاربع فيحصل ستة عشر لكن منها ما لا يكون
بالحقيقة قياسا لانه غير منتج فيسقط بحسب الشروط
ويكون محققا انه ما سيجي بعد ذلك قال
الشكل الاول اقول الشكل الاول هو ابين
الاشكال ولذلك كان غيره موقوفا على الرجوع
اليه فيكون انتاجه انما يعلم برجوعه اليه لما
علمت ان حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب
حاصل للمحكوم عليه وان جهة الدلالة ان موضوع
الصغرى بعض موضوع الكبرى فالحكم عليه حكم
عليه وكلاهما صورة الشكل الاول والعقل لا
يحكم بالانتاج الا بملاحظة ذلك هو اوضح به اولا
وليس من شرط ما يلاحظه العقل التمكن من تفسيره
وتلخيص العبارة فيه فلاجل ذلك تراه يحكم بان ما
يحقق فيه الرجوع الى الشكل الاول يحقق فيه ذلك
وهو السبب للانتاج والفقه فيه فانتج وما لم
يرجع اليه فهو بخلافه ولا نظنه محتجا بعدم الدليل
الخاص على عدم المدلول فحكم بغلطه وهو بري من
ذلك وكيف يذهب على مثله ان انتفاء الدليل الخاص
بل انتفاء الدليل مطلقا لا يوجب انتفاء المدلول
وقد كرر ذلك في مواضع من كتابه وبين ضرورة تأخير
هذا الوجه من الخلف وغيره بل قصده الى ما ذكرنا
ولا يستبعد ان يفطن ذكي بحكمة هي مناط الامر
فيؤديها باستقراء الجزئيات فتعاضد الائمة والائمة

واعلم ان هذا الشكل يختص بانه ينتج المطالب الاربعة
وبانه ينتج الكلية الموجبة وباقي الاشكال لا ينتج الكلية
الموجبة فلا ينتج الاربعة بل اما جزئية او سالبة وكل
ذلك ستعلمه عند التفصيل ثم ان شرط انتاجه
امران احدهما ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها
ليتوافق الاوسط فيحصل امر متكرر جامع وذلك ان
الحكم في الكبرى على ما هو اوسط ايجابا فلو كان المعلوم
ثبوته في الاصغر هو الاوسط سلبا بعد الاوسط
فلم يتلاقيا والمراد بحكم الايجاب ما يستلزم ايجابا
نحو لا شيء من حجر ب وكل ما هو ليس ب آ فان لا شيء
من حجر ب سالبة لكنه في حكم كل حجر هو ليس ب
سالبة المحمول وثانيهما ان يكون الكبرى كلية ليعلم اندراج
الاصغر فيه اذ لو كانت جزئية جاز كون الاوسط
اعم من الاصغر وكون المحكوم عليه في الكبرى بعضا منه
غير الاصغر فلا يندرج فلا ينتج وبحسب هذا الشرط
يسقط السالبتان صغرى مع الكليتين والجزئيتين
والموجبتان صغرى مع الجزئيتين كبرى ويبقى صغرى
موجبة اما كلية او جزئية مع كبرى كلية اما موجبة
او سالبة الاول من كلية موجبة وكلية موجبة ينتج
كلية موجبة كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية
ينتج كل وضوء بنية الثاني كلية موجبة وكلية سالبة
ينتج كلية سالبة كل وضوء عبادة وكل عبادة لا يصح
بدون نية ينتج كل وضوء لا يصح بدون نية الثالث

جزئية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة بعض
الوضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج بعض الوضوء
بنية الرابع جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج
جزئية سالبة بعض الوضوء عبادة وكل عبادة
لا يصح بدون نية فبعض الوضوء لا يصح بدون
نية فقد ظهر لك انها تنتج المطالب الاربعة وانها
بينة بذاتها لا تحتاج انتاجها المطلوب الى دليل
قال الشكل الثاني اقول الشكل الثاني شرط
انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب
وكلية كبراه ومن خواصه انه لا ينتج الا سالبة اما
الشرط الاول اعني اختلاف المقدمتين في الكيف
فلما علمت انه لا ينتج الا برده الى الاول واذ مخالفته
للاول انما هو في الكبرى وجب في رده اليه ان يعكس
احدى المقدمتين ويجعل كبرى فان كانتا موجبتين
فباطل اي لا يمكن فيه ذلك لان عكس ما يعكس
منهما جزئية لا يصلح كبرى للاول وان كانتا سالبتين
امكن فيه ذلك لكن لا ينتج اذ يصير الصغرى في الاول
سالبة فلم يتلاقيا كما مر واما الشرط الثاني وهو كلية الكبرى
فلانها ان كانت هي التي تنعكس فواضح لان عكسها
جزئية فلا يصح كبرى للاول وان كانت غير التي تنعكس
بان عكست الصغرى وجعلها كبرى والكبرى صغرى
فلا بد من عكس النتيجة اذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن
محمولها والمطلوب عكس ذلك لكنها لا ينعكس لان

القياس جزئية من جزئية موجبة وكلية سالبة فينتج
سالبة جزئية وانها لا تنعكس واما كونه لا ينتج الا بها
فلان كبراه عكس سالبة كلية ابدا اذ غيرها لا تنعكس او
تنعكس جزئية لا يصلح كبرى للاول وقد علمت ان نتيجته
في الاول سالبة فان قلت فكيف ذلك في قولك بعض
ج ليس ب وكل ا ب قلت كل ا ب يستلزم لا شي مما
ليس ب وتنعكس لا شي من ليس ب ا وينتج المطلوب
وضروب هذا الشكل باعتبار هذا الشرط اربعة
اذ تسقط الكلية الموجبة مع الموجبتين والجزئية
السالبة والكلية السالبة مع السالبتين والجزئية
الموجبة مع الموجبتين والجزئية السالبة والجزئية
السالبة مع السالبتين والجزئية الموجبة والجزئية
الموجبة بقي الموجبات مع السالبة الكلية و
السالبتان مع الموجبة الكلية آ كليتان والكبرى
سالبة نتيج كلية سالبة كل غايب مجهول الصفة
وما يصح بيعه ليس مجهول الصفة فكل غايب لا يصح
بيعه وبيانه بعكس الكبرى فان قولنا كل ما يصح بيعه
ليس مجهول الصفة ينعكس كل مجهول الصفة لا
يصح بيعه فيصير كل غايب مجهول الصفة وكل مجهول
الصفة لا يصح بيعه نتيج المطلوب من الاول الثاني
كليتان والكبرى موجبة نتيج كلية سالبة كالاول
كل غايب ليس معلوم الصفة وكل ما يصح بيعه
معلوم الصفة نتيج كالاول كل غايب لا يصح بيعه

بيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فان
قولنا كل غايب ليس معلوم الصفة عكسه كل معلوم
الصفة ليس بغايب فيصير هكذا كل ما يصح بيعه
معلوم الصفة ليس بغايب ينتج كل ما يصح بيعه ليس
بغايب وتنعكس كل غايب ليس يصح بيعه وهو
المطلوب الثالث جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة
كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغايب مجهول وكل
ما يصح بيعه ليس مجهول ينتج بعض الغايب لا يصح
بيعه وبيانه بعكس الكبرى كالاول سواء الرابع
جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية
سالبة بعض الغايب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه
معلوم فبعض الغايب لا يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى
وهو قولنا كل ما يصح بيعه معلوم بعكس النقيض الى قولنا
كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج
المطلوب واعلم انه يبين الانتاج في هذا الضرب
بالخلف وهو ان ناخذ نقيض المطلوب وهو قولنا
كل غايب يصح بيعه ونجعله لكونها موجبة صغرى
وكبرى القياس لكونها كلية كبرى هكذا كل غايب
يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم واللازم كل غايب
معلوم وهذا نقيض الصغرى وهو قولنا بعض الغا
ليس بمعلوم فلا يجتمعان صدقا لكن الصغرى صادقة
لان المفروض ذلك فتعين كذب هذا وهو مستلزم
لكذب مجموع المقدمتين المنتجتين له ولصدق الصغرى

يكون الكاذبة هي الاخرى اعني نقيض المطلوب واذا
كذب نقيض المطلوب كان المطلوب صادقا وهو
المدعى وهكذا في الضروب الثلاثة الآخر قال
الشكل الثالث قول شرط الشكل الثالث ان يكون
صغراه موجبة او في حكمها كما ذكرنا في الاول وان
يكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان
نتيجته لا يكون الا جزئية اما الشرط الاول وهو ايجاب
الصغرى فلانه انما يرتد الى الاول بعكس احديهما
وجعلها صغرى لموافقته له في الكبرى فالتي عكسها
اما الصغرى او الكبرى فان كانت الصغرى فاذا
عكستها كانت الصغرى سالبة في الاول فلا يلاقي
الطرفان وان كانت الكبرى فهي اما سالبة او موجبة
فان كانت سالبة فاذا جعلتها صغرى للاول
لم يتلاقا الطرفان مطلقا فلا يلزم حمل الاصغر على
الاكبر ولا حمل الاكبر على الاصغر وان كانت موجبة
فعكسها جزئية ونجعلها صغرى والصغرى كبرى وهي
سالبة فينعقد قياس في الاول من صغرى موجبة جزئية
وكبرى كلية سالبة فينتج جزئية سالبة وتدلان على
ان الاصغر محمول على بعض الاكبر ثم لا بد من عكس النتيجة
والا لكان ضد المطلوب كما علمت لكن الجزئية السالبة
لا تنعكس واما الشرط الثاني وهو كلية احدى مقدمتيه
فلانه لا بد من رده الى الاول وكبراه كلية فالجزئية لا يصلح
لذلك لا بنفسها ولا بعد عكسها لان عكس الجزئي جزئية

وأما انه لا ينتج الا جزئية فلان الصغرى لكونها عكس
احدى المقدمتين ووجوب ايجابها في الاول تكون
عكس موجبة او ما في حكمها فتكون جزئية وجزئية
الصغرى لا ينتج الا جزئية فضروب هذا الشكل
بحسب الشرط المذكور ستة اذ يسقط السالبتان
صغرى مع الاربع والموجبة الجزئية مع الجزئيتين وبقي
الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع الكليتين الاول
كلية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة كل بر مقتات
وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي بيانه بعكس الصغرى
ليصير بعض المقتات بر وكل بر ربوي الثاني جزئية
موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة بعض البر
مقتات وكل بر ربوي ينتج كالاول بعض المقتات ربوي
وبيّن كالاول بعكس الصغرى الثالث كلية موجبة
وجزئية موجبة ينتج جزئية موجبة كل بر مقتات
وبعض البر ربوي ينتج كالاول أي كاللازم الاول او كما
انتج الضرب الاول وهو بعض المقتات ربوي وبيانه
لا يمكن بعكس الصغرى لانه يصير من جزئيتين بل بعكس
الكبرى وجعلها صغرى ليصير بعض الربوي بر وكل
بر مقتات فينتج بعض الربوي مقتات وينعكس بعض
المقتات ربوي وهو المطلوب الرابع كلية موجبة
وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة ينتج جزئية سالبة
كل بر مقتات وكل بر لا يصح بيعه بخمسة متفاضلا
فبعض المقتات لا يصح بيعه بخمسة متفاضلا وبيانه

بعكس الصغرى كالاول الخامس جزئية موجبة وكلية
سالبة تنتج جزئية سالبة بعض الرمقتات وكل ب
لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات
لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه ايضا بعكس
الصغرى السادس كلية موجبة وجزئية سالبة
ينتج جزئية سالبة كل بر مقتات وبعض البر
لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج بعض
المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه
بان نقضي على الكبرى بانها في حكم موجبة وهو قولنا
بعض البر هو لا يباع على ان السلب جزء المحمول وقد
اثبت السلب للموضوع ويسمى مثله موجبة سالبة
المحمول وهي لازمة للسالبة ومن ثم ينعكس الى قولنا
بعض ما لا يباع بجنسه متفاضلا بر ويجعل صغرى
لقولنا وكل بر مقتات لينتج ما ينعكس الى المطلوب
هذا الضرب قد يتبين بما تحلف ايضا وهو ان يأخذ
نقيض النتيجة كما اخذت في الشكل الثاني الا انك
كنت هناك تجعله صغرى لكبرى القياس وههنا
يجعله كبرى لصغرى القياس وذلك لان عكس الصغرى
دائما موجبة ونقيض النتيجة دائما كلية فنقول لو لم
يصدق بعض المقتات لا يباع لصدق نقيضه وهو
كل مقتات يباع واذا جعلناه كبرى لقولنا كل بر
مقتات انتج كل بر يباع وكان الكبرى بعض البر لا
يباع هف وتقريره ما تقدم وكذلك الضروب

الخمسة الاخر وطريقه ما علمته ولا يخفى تفصيله
كالب الشكل الرابع الاول الشكل الرابع
وقد يظن انه هو الشكل الاول بعينه قدم فيه
الكبرى واخر الصغرى لموافقته له في الصورة
وليس كذلك لان الاشكال يتعين باعتبار
موضع النتيجة ومحمولها كما علمت ولا يتعين ذلك
الا بتعين النتيجة فاذا انما يكون شكلا اول لو كان
نتيجته نتيجته وليس كذلك بل ينتج عكس نتيجة الاول
لان المطلوب في قولك كل ج ب وكل ا ج بعض
ب ا ولو جعلته من الشكل الاول ينتج كل ا ب والجزئية
السالبة ساقطة في هذا الشكل لا يصلح لا صغرى
له ولا كبرى لانه انما يرتد الى الاول باحد الطريقين
اما عكس المقدمتين مع بقاء الترتيب واما بقاؤها
مع عكس الترتيب ولعدم عند بطلت المقدمتين ولا
يتأتى شيء منهما اذا كانت فيه سالبة جزئية اما
عكس المقدمتين فلان هذه لا ينعكس واما
عكس الترتيب فلان السالبة الجزئية ان كانت
كبرى صارت صغرى الاول سالبة فلا ينتج
الطرفان وان كانت صغرى صارت كبرى الاول
جزئية فلا يعلم الاندراج واذا سقط هذه فالصغرى
احدى الثلاث الاخر فلنتكلم على التقديرات
الثلاث الاول ان يكون كلية موجبة ونحكي
في الكبرى الثلاث لانها ان كانت سالبة كلية

بكست الصغرى وان كانت موجبة كلية فان شئت
عكست الكبرى وان شئت قلبت المقدمتين اي عكست
الترتيب وان كانت موجبة جزئية قلبت المقدمتين
الثاني ان يكون كلية سالبة وح يجب ان يكون
الكبرى كلية موجبة والا لكانت اما جزئية موجبة
او كلية سالبة فان كانت جزئية موجبة لم يكن
الطريقان اما قلب المقدمتين فلان النتيجة لا بد من
عكسها وهي جزئية سالبة لا تنعكس واما عكسها
فلانه يصير الكبرى جزئية في الاول وان كانت كلية
سالبة صار القياس من سالبتين فلا ينتجان
اي تصرف تصرفت فيه والى اى شكل رددته لما
علمت انه لا قياس من سالبتين في شيء من الثلثة
الثالث ان يكون جزئية موجبة فيجب ان يكون
الكبرى كلية سالبة والا لكانت موجبة لسقوط
السالبة الجزئية فان كانت كلية لم يكن الطريقان
اما الاول وهو عكس المقدمتين فلان عكس الكلية الموجبة
جزئية ولا يصلح كبرى للاول واما الثاني وهو قلب
المقدمتين فلانا اذا قلبنا اذا قلبت جعلت الجزئية
الموجبة كبرى للاول فلم ينتج وان كانت جزئية فلان
اذ الجزئيتان عكسهما جزئيتان فلا ينتجان بنفسهما
ولا بعكسهما موجبة ولان انتاج الترتيب يستلزم انتاج
الكلية لان لازم الاعم لازم الاخص وقد علمت
ان الكلية لا ينتج فقد علمت ان ضروب هذا الشكل

خمسة الاول كلية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية
موجبة كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة
لازمه بعض المفتقر وضوء وبيانه بالقلب في الصغرى و
الكبرى ثم بعكس النتيجة بان يقول كل وضوء عبادة
وكل عبادة مفتقرة فكل وضوء مفتقر فبعض المفتقر
وضوء وهو الطا الثاني مثله الا ان الثانية الى الكبرى
جزئية فنقول كان كل وضوء عبادة بعض الوضوء
عبادة والنتيجة والبيان كما في الاول الثالث
كلية سالبة وكلية موجبة ينتج كلية سالبة كل
عبادة لا يستغني عن النية وكل وضوء عبادة ينتج
كل مستغني ليس بوضوء وبيانه بالقلب في المقدمتين
ثم عكس النتيجة وهو ط الرابع كلية موجبة وكلية
سالبة ينتج جزئية سالبة كل مباح مستغن وكل
وضوء ليس بمباح ينتج بعض المستغني ليس بوضوء
بيانه بعكس المقدمتين حتى يصير جزئية موجبة وكلية
سالبة في الاول فينتج جزئية سالبة الخامس جزئية
موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض
المباح مستغن وكل وضو ليس بمباح فبعض المستغني
ليس بوضوء وهذا مثل الرابع في اللازم والبيان
بعكس المقدمتين قال والاستثنائي ضربان اقول
القياس الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون
شرطيا ويسمى الاستثنائي المتصل ويسمى المقدمة المشتملة
على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة

الاخر واستثنائه وشرطه بعد كون النسبة بين المقدم و
الثاني كلية دايمة ان يكون في الاستثنا الاستثنا
اما لعين المقدم فلازمه عين الثاني واما لنقيض الثاني
فلازمه نقيض المقدم اذ لو انتفى لصدقهما لجاز وجود
الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه لازما مثاله
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو
حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم
من استثناء نقيض المقدم نقيض الثاني ولا من استثناء
عين الثاني عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما في
المثال المذكور وكانه قصد بذكر امثال التنبيه على هذا
نعم لو قدرنا التساوي لزم ذلك ولكن بخصوص المادة لا
لنفس صورة الدليل وهو بالحقيقة بالاصطلاح لزوم المقدم
للثاني وهو متصل آخر ثم اكثر استعمال الاول اي ما يستثنى
فيه عين المقدم ان يذكر الشرط بلفظة ان فانها وضعت
لتعليق الوجود بالوجود واكثر الثاني وهو ما يستثنى
فيه نقيض الثاني ان يذكر الشرط بلفظة لو فانها
وضعت لتعليق العدم بالعدم وهذا الثاني و
هو المذكور بلو يسمى قياس الخلف وهو اثبات المطلوب
بابطال نقيضه كما قلنا لو ثبت نقيض النتيجة لثبت
منضما الى مقدمة من القياس فلزم المح واللازم
منتف فلا يثبت الضرب الثاني ما يكون بغير شرط
ويسمى استثنائيا منفصلا ويلزمه تعدد اللازم
مع التنافي اي يلزمه التنافي بين امرين وجزم يلزمن

وجود هذا عدم ذاك ومن وجود ذاك عدم هذا اذ
لولا ذلك والفرض انه لا لزوم صريحا لكان احدهما
لا يستلزم الاخر ولا عدمه فلا لزوم اصلا فلا
استدلال لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر
ثم التنافي ان كان اثباتا ونفيا كان هناك تنافيان
وفي كل تناف لازمان فذلك اربع نتايج يلزم باعتبار
التنافي اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزم
لعدم الاخر فيلزم من استثناء عين كل واحد نقيض
الاخر وباعتبار التنافي نفيا ان يكون عدم كل واحد
منهما مستلزما لوجود الاخر فيلزم من استثناء نقيض
كل واحد عين الاخر فهي اللوازم الاربعة مثاله العدد
اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد
ليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد
فهو زوج وان كان التنافي اثباتا لا نفيا لزم الاولان
اي من استثناء عين كل نقيض الاخر دون الاولان اي لا
يلزم من استثناء نقيض كل عين الآخر وهو ظ مثاله
الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان
لكنه حيوان فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو
حيوان او ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما لجواز
انتفائهما كما في الشجر وان كان التنافي نفيا لا اثباتا
لزم الاخيران اي من استثناء نقيض كل عين الآخر
دون الاولين اي لا يلزم من استثناء عين كل نقيض
الاخر وهو ظ مثاله الجسم اما لا رجل او لا امراة اذا

تتنفيان والا كان رجلا وامراة لكن يجتمعان كالخنثى
لكنه ليس بلا رجل فهو لا امراة او ليس بلا امراة فلا رجل
فلو قلت لكنه لا امرأة فليس لا امراة او لا رجل فليس
امراة لم تصدق لاجتماعهما في الخنثى قال ويرد الاستثنائي
اقول القياسات الاقترانية غير الشكل الاول
علمت انها ترد اليه فلنبين كيف يرد الاستثنائي
الى الاقتراني طريقه ان يجعل الملزوم وسطا وثبوته في
الاستثنائي صغرى واستلزامه وهو المتصل كبرى
مثاله من المنفصل الاثنان اما زوج او فرد لكنه
زوج فهو ليس بفرد فانه يتضمن انه كلما كان زوجا
لم يكن فردا فنقول الاثنان زوج وكل زوج فهو
ليس بفرد فالاثنان ليس بفرد وعليه فقس قال
والاقتراني الى المنفصل اقول يرد الاقتراني الى
الاستثنائي ايضا فالى المتصل ظاهر بان يجعل الشرط
ملزوما للمطلوب واما الى المنفصل فان ناخذ منافي
الوسط ونذكره مع الوسط مثاله الاثنان زوج
وكل زوج ليس بفرد فمنافي الزوج الذي هو الوسط
انما هو الفرد فنقول الاثنان اما زوج او فرد لكنه
زوج فهو ليس بفرد قال والخطاء في البرهان
اقول الخطاء في البرهان يكون لخطاء مادته
ولخطاء صورته القسم الاول وهو خطاء المادة
يكون من جهة اللفظ ومن جهة المعنى اما اللفظ
فلالتباس الكاذبة بالصادقة اذ كان اللفظ محتملا

وهو قد يكون للاشتراك اما في احد الجزئين نحو هذا
عين وهو يصدق باعتبار مفهوم لها ويريد بالعين
مفهوما لها لا تصدق باعتباره واما في حرف
العطف مثل الخمسة زوج وفرد وهو يصدق بانه
مجموع مركب منهما فيفهم منه انه زوج وانه فرد و
مثله هذا حلو حامض فانه يصدق في الجمع
دون الافراد وعكسه هذا طبيب ماهر اذا كان
ماهرا في غير الطب طبيبا فانه يصدق في الافراد
دون الجمع وقد يكون لاستعمال المتباينة كالمترادفة
نحو السيف والصارم فيغفل الذهن عما به الافتراق
فيجري للفظين مجرى واحد فيظن الوسط متحدا او
يكون واما المعنى فلالتباس الصادقة بالكاذبة ايضا
ولها اصناف الاول الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج
تحته نحو هذا لون واللون سواد فيكون سوادا و
هذا سيال اصفر والسيال الاصفر مرة فهذا مرة و
يسمى مثله ايهام العكس كانه لما راى ان كل مرة سيال
اصفر ظن ان كل سيال اصفر مرة ومنه الحكم
على المطلق بحكم المقيد بحال او وقت هذا رقبة والرقبة
مؤمنة وفي الاعشى هذا مبصر والمبصر يبصر
بالليل الثاني ما جميع ما ذكر في التناقض من القوة
والفعل والجزء والكل والزمان والمكان والشرط فانه
اذا لم يراع التبست الصادقة والكاذبة الثالث جعل
الاعتقاديات والحدسيات والتجربيات الناقصة

والظنيات والوهميات مما ليس بقطعي كالقطعي و
اجراؤها مجراه وذلك كما مر الرابع جعل العرضي
كالذاتي نحو السقمونيا مبرد لا بالذات اي لا يوجب
ذلك ايجابا اوليا بل بالعرض لانه يسهل الصفراء او
استفراغه من البدن يوجب هذا وانما البارد
هو المبرد بالذات وهذا غير الذاتي والعرضي بالمعنى
المتقدم الخامس جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي
البرهان ويسمى مصادرة على المطلوب مثل هذا نقله
وكل نقلة حركة فهذا حركة ومن هذا القبيل الامور
المتضايفة مثل هذا ابن لانه ذو اب وكل ذي اب
ابن وكل قياس دوري وهو ما يتوقف ثبوت احدى
مقدمتيه على ثبوت النتيجة بمرتبة او مراتب السبب
الثاني وهو خطأ الصورة يكون بالخروج عن الاشكال
بان لا يكون على هيئة الاشكال المذكورة لا بالقوة
ولا بالفعل او يكون ويفقد شرطا من شروط الانتاج
كما تقدم **قال** مبادئ اللغة **اقول**

قال مبادئ اللغة **اقول** من لطف الله تعالى احداث الموضوعات
اللغوية فانه لما علم حاجة الناس الى التعريف بعضهم بعضا ما في انفسهم من
معاشهم المعاملات والمشاركات وامر معادهم لافادة المعرفة والاحكام
اقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفس بسهولة
لان كيفية التنفس الضروري تحصل المؤنة وعمت الفائدة لتناولها
للموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول ووجودها مع انقضائها
مع انقضائها وفيه من اللطف ما لا يخفى فلنتكلم في حدها واقسامها
وطرق معرفتها وابتداء وضعها لان التفكر في الطاف الله شكر على ان
الحاجة ماسة في هذا الفن اليه لما مر في العربية اما حدها فكل لفظ
وضع لمعنى ولفظ الكل لا يذكر في الحد لان الماهية من حيث هي هي لا كلية
فيها ولانه يجب صدقه على كل فرد ولا تصدق بصفة العموم وقد ذكره
لانه يعيد الموضوعات اللغوية بصفة العموم فوجب اعتبارها فيه فكأنه
قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا او كذا ان كل لفظ وضع لمعنى
كذا او كذا وان كان بين ظاهرهما فرق يستعر **قال** اقسامها
مفرد ومركب **اقول** الموضوعات اللغوية تنقسم الى مفرد ومركب
فالمفرد اللفظ بكلمة واحدة اي الملفوظ الذي يتلفظ به مرة واحدة ومعنى الوحدة
معلوم عرفا وقال المنطقيون ما وضع لمعنى وليس لجزئه دلالة فيه اي
يدل على جزء حين هو جزؤه وداخل فيه فنحو عبد الله وبعلبك وتأبط
شرا اعلاما مركب على الاول لكونه اكثر من كلمة واحدة مفرد على الثاني
اذ اجزاؤه لا تدل فيه وان دلت مفردة او في وضع آخر ونحو يضرب
واخواته بالعكس اي مفرد على الاول اذ يعد حرف المضارعة مع ما
بعده كلمة واحدة مركب على الثاني لان حروف المضارعة جزء له دال
فيه على المتكلم ونحوه والمنطقيون يلزمهم ان نحو ضارب ومخرج

الحاجة وهو

اما للاشعار بانه لا يختص بمعقول دون موهوم
او بانه لا يختص بما يشعر به [illegible]
فان فلان بمعرفة لغة العرب لانه [illegible]
ان قال كل لفظ هذه لفظي [illegible]

نسخة

وسكران مما لا يعضه مركب لان جوهر الكلمة جزء منه ويدل فيه وما ضم اليه
من الحروف والحركات جزء آخر ويدل فيه اللهم الا ان يريدوا الاجزاء التي هي
الفاظ مترتبة وفيه تمحل ولا يشعر به الحد فيفسد قال ونقسم هذه
اقول اللفظ المفرد ينقسم الى اسم وفعل وحرف فوجه الحصر مشهور
وهو انه اما ان يستقل بالمفهومية اولا والثاني الحرف والاول اما
ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة اولا والثاني الاسم والاول الفعل
وقد علم بذلك حد كل واحد منها للاحاطة بالمشترك وهو الجنس وبما به
يتمايز كل عن الآخر وهو الفصل قال ودلالة اللفظية اقول
الدلالة الوضعية منها اللفظية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى
ابتداء وهي واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزآن
وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين مغايرة
بالذات بل بالاضافة والاعتبار وهي بالنسبة الى كمال معناها تسمى
مطابقة والى جزئه تضمنا ومنها غير لفظية بل عقلية بان ينتقل الذهن
من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى التزاما وقيل
ان كان المدلول لازما ذهنيا للمسمى لازما فهم فلا دلالة ويرد عليهم
انواع المجازات والتحقيق فيها انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها
انه مهما سمع اللفظ مع العلم بالوضع فهم المعنى ام لا بل يكفي الفهم في الجملة واعلم
ان قوله في كمال معناها الظرفية للدلالة اللفظية وهو حال من المفهوم فان
المعنى ايضا فان اللفظ لا الى الدلالة واراد به التنبيه على ان المعنى لا ينسب
الى اللفظ الا باعتبار وهنا وعلى ان الدلالة واحدة وتعددها بالتسمية باعتبار
ما ينسب اليه وان التضمن في ضمن المطابقة وما يقال انه يتبعها توسع
فيبين ذلك لما كان القصد في الوضع الى معرفة المجموع هذا وقد قال
في المنتهى اكثر ما يطلق اللفظ على مدلول مغاير مثل جاء زيد وقد يطلق ويراد

اللفظ

اللفظ مثل زيد مبتدأ وزيد ثلاثي ودلالة لو وضعوا الدوال الى التسلسل
ولو سلم فاذا امكن بنفسه كان الوضع لمعنا لغوا وقد يكون المدلول لفظا
آخر كالكلمة والاسم والفعل والحرف والجملة والكلام والشعر لانهم لو لم
يضعوا لها لطال في التفهيم والتفكير وقد من هذا الكلام لا يبعد ان يجيز
بقوله في كمال معناها عن دلالتها اذ اريد بها نفس اللفظ لانها ليست
دلالة في معناها بل في لفظها قال والمركب جملة وغير جملة اقول
المركب ضربان جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة اي لاعطائها
يطلب فيهما من تعيين احد طرفيها بعينه ولا يتأتى الا في اسمين او في اسم
وفعل لان المسند اليه اسم والمسند اسم وفعل والحرف لا يصلح لاحدهما
وقد توهم ورود حيوان ناطق لافادة نسبة النطق الى الحيوان وكاتب
في زيد كاتب لانه يفيد نسبة الكتابة الى ضمير زيد وغلام زيد فانه يفيد
نسبة الغلام الى زيد وانما لا ترد شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة بل
لذات باعتبار نسبة ويفهم منها النسبة بالعرض وغير الجملة بخلافه
اي ما لم يوضع لافادة نسبة وتسمي النحويون غير الجملة مفردا ايضا
بالاشتراك بينه وبين غير المركب قال والمفرد اقول المفرد
لفظ اما واحد او متعدد وعلى التقديرين فمعناه اما واحد او متعدد
فهذه اربعة اقسام القسم الاول لفظ واحد لمعنى واحد وهو اما
ان يشترك في مفهومه كثيرون يحمل عليهم ايجابا او لا فان كان فـ
مفهومه تفاوت بشدة او ضعف وتقدم او تأخر كالوجود للخالق
والمخلوق فانه للخالق اشد واقدم سمي مشككا والا سمي متواطئا
واما ان لا يشترك وهو الجزئي الحقيقي ويقال للنوع جزئي اضافي اي
بالاضافة الى جنسه ثم الكلي ينقسم باعتبار ما دل عليه الى الذاتي والعرضي
لما تقدم من تفسيرهما الثالث الثاني مقابل الاول اي لفظ كثير لمعنى

كثير وتسمى المتباينة تفاصلت مثل انسان وفرس او تواصلت مثل سيف
وصارم وفي بعض النسخ متقابلة متباينة اي شيئ هما ولم يعرف بهذا
اصطلاح من غيره الثالث لفظ واحد لمعنى متعدد فان كان للمتعدد حقيقة
فهو المشترك والا كان للبعض حقيقة وللبعض مجازا وهذا بنا
على ان المجاز يستلزم حقيقة والا فقد يكون لهما مجازين الرابع
لفظ متعدد لمعنى واحد ويسمى المترادفة وكل قسم من الاربعة ينقسم
مشتق وغير مشتق ومنقسم والى صفة وهو ما يدل على ذات غير معينة
باعتبار معنى معين وهو كالضارب وغير صفة وهو بخلافه كالرجل قال
مسئلة المشترك واقع اقول قد اطرد اصطلاح القوم في التعبير بقولنا
عن دليل المذهب المختار الذي يرتضيه وبقوله واستدل عن دليل
المختار الذي يرتضيه وبقوله قالوا عن دليل المخالف وان كان المذهب
واحدا نظرا اليه والى اتباعه هذا اذا كان المذهب المخالف متعينا والا
عبر عنه بذكر ذي المذهب باسمه او بالنسبة الى المذهب وبذكر المذهب
فيقول مثلا القاضي الامام او المبيح المحرم والا باحد التعبير وعن
الاجوبة باجيب والجواب ورد وعن السؤال بقيل واعترض
او اورد وامثاله ونحن نجري على اثره وربما للاختصار مع الوضوح
هل اللفظ المشترك واقع في اللغة فيه خلاف والاصح وقوعه لنا اطباق
اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح وهو معنى
الاشتراك وقولنا معا احتراز عن المتعدد لانه لواحد بعينه وان كان لا
يقع فيه شك وقولنا على البدل عن المتواطي لانه للقدر المشترك وعن
الموضوع للجميع وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز استدل
لو لم يكن المشترك واقعا لخلت اكثر المسميات عن الاسم واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان المسميات غير متناهية وهو ظ والالفاظ

متناهية

متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بضم بعضها الى البعض مرات متناهية
واذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهي متناهية لمعنى واحد كان الموضوع له متناهيا
ويخلو المعاني الباقية وهي الاكثر بل لا نسبة لها الى ما وضع له لعدم تناهيها
واما بطلان اللازم فلانه يخل بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني الجواب لا نم
ان المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية بل غير متناهية والتي لا تناهي
وانما ليست بمسميات ولا يجب الوضع لها بخصوصها بل باعتبار الحقيقة
التي انتفت عنها اذ يعلم ان كل فرس وكل بياض مخصوصا الاسم بخصوصه
سلمنا ولكن لا نم لزوم الخلو قوله الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية قلنا
لم يكن لا نم ان المركب من المتناهي متناه واسند المنع باسماء العدد لعدم
تناهيها مع تركبها من حروف متناهية ولكن لا نم الثانية وهو بطلان اللازم
اذ من المعاني المختلفة ما لا يوضع له اسم كانواع الروائح ولا يخل المقصود من الوضع
اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها وكذلك كثير من الصفات استدل
ايضا انه لو لم يكن المشترك واقعا لكان الموجود في القديم والحادث متواطئا
واللازم باطل اما الملازمة فلاطلاقه عليهما حقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه
لخصوصهما لكان باعتبار وضعه لامر ما مشترك بينهما وهو معنى التواطؤ واما
الثانية فلان المسمى بالموجود ان كان هو الذات فليس امرا واحدا فيهما
وان كان صفة فهو واجب في القديم ممكن في الحادث فلا يكون امرا واحدا
فيهما والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا وانه ممتنع الجواب
ان الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم فانهما في
القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما مشتركان في معنى قطعا فان
قلت لم لا يلزم من الاشتراك معنى التواطؤ والتشكيك محتمل قلنا اما لانه لا يرد
التشكيك قال في المنتهى واعترض بان ذلك ان كان ماخوذا في الماهية فلا
اشتراك والا فلا تفاوت ولم يجب عنه والجواب انه ماخوذ في ماهية المسمى

ان المسميات بالالفاظ من المعاني المختلفة والمتضادة
لا نم انها غير متناهية لم غيرها

سلمناه لكن المسميات ما تعقل من المعاني
وذلك متناه لامتناع تعقل الا متناهي

اذ من المسميات المختلفة ما لا يوضع له اسم بل يعبر عنه
بالالفاظ المجازية قال ابن جني
اكثر اللغة مجاز وكانواع الروائح

عليه ذلك دون مهيته واما الاول فيتوسع في تسمية الشي باحد قسميه قالوا لو وضعت
الالفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع واللازم باطل بيان الملازمة ان الفهم
لا يحصل مع الاشتراك لخفاء القراين وقيل ما يظن به ذلك فاما مجاز او
متواطي الجواب لا نسلم ان الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لان المقصود
يعرف بالقراين مفصلا كما نرى سلمنا لكن المقصود التفاهم التفصيلي في كل
لغة بدليل اسما الاجناس بل قد يقصد التعريف الاجمالي كما يقصد التفصيلي
قال وقع في القرآن اقول هل وقع المشترك في القرآن قد اختلف
فيه والاصح انه قد وقع لنا قوله تعالى ثلثة قروء وهو مشترك بين الطهر والحيض
وقوله والليل اذا عسعس وهو مشترك لاقبل وادبر قالوا ان وقع في
القرآن فاما ان يقع مبيّنا او غير مبيّن وكلاهما باطل اما وقوعه مبيّنا فلأ[نه]
يلزم التطويل بلا فايدة لامكان بيانه بنفسه لا يحتاج الى البيان فلا يطول
واما وقوعه غير مبيّن فلانه لا يفيد وحاصله لزم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد
وكلاهما نقص يجب تنزيه القرآن عنه الجواب لا نسلم ان وقوعه غير مبيّن
لا يفيد فايدة اجمالية كما في اسما الاجناس ثم له في الاحكام حاصل فايدة
وهو الاستعداد للامتثال اذا بيّن فانه يطيع بالعزم على الامتثال او لا
كما يعصي بخلافه قال مسئلة المترادف واقع اقول قد اختلف
في ان المترادف في اللغة واقع ام لا والاصح انه واقع وقيل ليس بواقع وما
يظن منه من باب اختلاف الذات والصفة او الصفة وصفة الصفة
ويحكي الاستقراء نحو جلوس وقعود للهيئة المخصوصة وسبع واسد
للحيوان وبحتر وبهتر للقصير وصهلب وشوذب للطويل قالوا لو وقع
المترادف لعري الوضع عن الفايدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الواحد
كاف في الافهام فلا فايدة لوضع الاخر واما انتفا اللازم فلانه عبث وهو على
الحكيم غير جايز الجواب لا نسلم العراء عن الفايدة بل له فوايد منها التوسع في التعبير

ليس ص

اصل ص

او الصفات

بكثرة الذرايع الى المقصود فيكون افضى اليه ومنها تيسير النظم والنثر
اذ قد يصلح احدهما للروي اي للقافية او للوزن الشعري دون الاخر
ومنها تيسير انواع البديع كالتجنيس بان يوافق احدهما غيره في الحروف
دون صاحبه نحو رحبة رحيبة ولو قال واسعة لعدم التجانس كالتقابل
وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الاخر وانما
يتصور ذلك اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر يحصل
باعتباره التقابل دون صاحبه كما قال حسنا خير من حسنكم فقال
حسنا خير من حيا ركه فوقع التقابل بين الحسن والحيا من وجه ووقع فيها
المشاكلة من وجه اخر ولو قال خير من حيّاكم لم يحصل التقابل قالوا
لو وقع الترادف لزم تعريف المعرف لان اللفظ الثاني تعريف لما
عرف بالاول وانه محال الجواب انه تصير غلط ثم انه لتحصيل المعرف
بما لا امتناع وانه غير محال قال مسئلة الحد والمحدود اقول
زعم قوم ان الحد والمحدود مترادفان ولذلك قالوا اما الحد الا تبديل
لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع
متعددة بخلاف المحدود وقال قوم ان التوابع نحو عطشان نطشان
وشيطان ليطان من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان نطشان
لا يفرد ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف عطشان قال مسئلة قيام
اقول قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان
الاخر والاصح وجوبها اذ لو امتنعت لكان لمانع ضرورة واللازم
منتف لانه اما من جهة المعنى او التركيب وكلاهما منتف اما من جهة
المعنى فلانه واحد فيهما واما من جهة التركيب فلانه لا حجر في التركيب اذا
صح وافاد المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعا قالوا لو صح وقوع كل
مكان صاحبه لصح خداي اكبر كما يصح الله اكبر لانه مرادفه واللازم منتف

الجواب اولا بالتزام صحته فانه اكثر ممن يعتبر للخلاف فيه ولا التزام
الا مجمع عليه اذا لم يثبت بدليل وثانيا بالفرق بان المنع ثمة لاجل اختلاط
اللغتين فلا يلزم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة قال
مسئلة الحقيقة اقول الغرض تعريف الحقيقة والمجاز وفيه بحثان
الاول في الحقيقة والحقيقة في اللغة ذات الشيء اللازمة له من حق اذا
لزم وثبت وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في وضع اول اي بحسب
وضع اول كما يقال هذا يستعمل في وضع الشرع او في وضع اللغة لكذا
وليس في صلة للاستعمال كما في قولك استعمل في المعنى الفلاني والا
لكان المراد بالوضع ما وضع له وهو خلاف الظاهر ولاحتاج الى زيادة
قيد وهو قولنا في اصطلاح التخاطب كما ذكره بعضهم وكان للحقيقة
مختلا لانه اذا كان التخاطب باصطلاح واستعمل فيما وضع له اولا في
اصطلاح آخر لمناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب كان
مجازا مع انه لفظ مستعمل في معنى وضع له اولا لكن ليس وضعه الاول في
اصطلاح التخاطب واذا حملناه على ظاهره لم يحتج الى ذلك القيد وصح الحد
دونه لانه لم يستعمل فيه بوضع اول بل اما بلا وضع بل بالمناسبة او بوضع
غير اول بل لوحظ فيه وضع سابق واعلم ان تعريف هذا يعم الحقيقة
اللغوية والشرعية والعرفية لان الوضع المعتبر فيه اما وضع اللغة
وهي اللغوية كالاسد للحيوان المفترس اولا وهو اما وضع الشارع وهي
الشرعية كالصلوة للاركان وقد كانت في اللغة للدعاء اولا وهي العرفية
وهذه اما من قوم مخصوصين وهي العرفية الخاصة بذلك القوم كاصطلاحات
اهل كل صناعة من العلماء وغيرهم اولا وهي العرفية العامة وغلبت العرفية
عند الاطلاق فيها وتسمى الاخرى اصطلاحية وذلك كالدابة لذوات
الاربع بعد ان كانت في اللغة لكل ما يدب على الارض الثاني في المجاز

والمجاز

والمجاز في اللغة الانتقال مصدر ميمي بمعنى الجواز او موضع الانتقال
اسم المكان منه وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في غير وضع اول
على وجه يصح والقيد الاخير احتراز عن مثل استعمال لفظ الارض
في السماء وهذا ينطبق على مذهبي وجوب النقل فيه والاكتفاء بالعلاقة
فكان احسن مما يختص بمذهب نحو قولهم لعلاقة بينهما قال
فلا بد من العلاقة اقول المجاز لا بد فيه من العلاقة بينه وبين
الحقيقة والا فهو وضع جديد او غير مفيد وهي اتصال ما للمعنى المستعمل
فيه بالمعنى الموضوع له ويتصور من وجوه خمسة احدها الاشتراك
في شكل كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار وثانيها الاشتراك في
صفة ويجب ان تكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم الاخر باعتبار
ثبوتها له كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف اطلاق الاسد على الابخر
ثالثها انه كان عليها اي المستعمل فيه على الصفة مثل العبد للعتيق
لانه كان عبدا رابعها انه آيل اليها كالخمر للعصير لانه في المآل خمر
خامسها المجاورة مثل جري الميزاب وهذا يعم ما يكون احدهما في
الاخر مثل كون الجزء في كله او الحال في محله او المظروف في ظرفه وما
لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او في محلين او حيزين متقاربين
او ما اصطحبا زمانا في الوجود كالسبب والمسبب وفي الخيال كالضد
ووجه الضبط ان يقال ما بين ذاتيهما اتصال اولا والاول المجاورة
والثاني اما ان يحصل لذات اولا والاول وصفان بينهما تقدم
وتاخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض فان استعمل المتقدم للمتاخر
فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني اما ان لا اتصال
بينهما بالذات ولا بما في محل وان لم يكن لها حال آية كان فيها فلا
علاقة قطعا وتلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها

وهو الصفة **قال** ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح **أقول** بعد
الاتفاق على وجوب العلاقة في المجاز هل يشترط في آحاد المجازات أن ينقل بأعيانها
عن أهل اللغة أم لا بل يكتفى بالعلاقة قد اختلف فيه والمختار أنه لا يشترط
لنا لو كان نقليا لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل ضرورة وليس مستقرا
علم أنهم لا يتوقفون ويستعملون مجازات متجددة لم يسمع من أهل اللغة ولا
يخطئون صاحبه ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم للحقائق واستدل
عليه بأنه لو كان المجاز نقليا لما افتقر إلى النظر في العلاقة واللازم باطل
أما الملازمة فلأن النقل دون العلاقة مستقل بالتصحيح والعلاقة وحدها
لا تصحح فاستوى في الحالين وجودها وعدمها فلا معنى للنظر فيها وأما
انتفاء اللازم فلإطباق أهل العربية على افتقاره إليه والجواب أن اللازم
هو الاستغناء في التجوز عن النظر في العلاقة والذي اتفق عليه افتقار
الواضع في الوضع إليها لا افتقار المتجوز في تجوزه سلمنا لكن الاستغناء
في التجوز لا يوجب عدم افتقار المتجوز إليه مطلقا إذ قد يفتقر إليه في
الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة إلى المجاز وتعرف جهة حسنه
قالوا أولا لو لم يشترط النقل في الآحاد حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة
لجاز نخلة لطويل غير إنسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وابن
للأب للسببية والمسببية وهما نوعان من المجاورة والجواب
أن العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فإنه ربما
كان لمانع مخصوص فإن عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع
عن المقتضي جائز وقالوا ثانيا لو جاز التجوز بلا نقل لكان قياسا
أو اختراعا وهما باطلان أما لزوم أحدهما فلأنه إثبات ما لم يصرح به
فإن كان لجامع مشترك بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو القياس
والا فهو إثبات ما لم يثبت من العرب لا هو ولا ما يستلزمه وهو

الاختراع وأما بطلانهما فالقياس سيتبين والاختراع ظاهر والجواب
لا نسلم أنه إذا لم يكن بجامع يستلزمه يكون اختراعا وإنما يكون لو لم يعلم
الوضع باستقراء أن العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل ونصب المفعول
فإنه بالوضع قطعا ولا يجب النقل في واحد واحد بل قد علم على كلي بالاستقراء
قال ويعرف المجاز **أقول** قال الأصوليون يعرف
المجاز بالنص بأن يصرح أهل اللغة باسمه أو بحده أو بخاصته وبالنظر
بوجوه منها صحة النفي في نفس الأمر كقولك للبليد ليس بحمار وإنما
قلت في نفس الأمر ليندفع ما أنت بإنسان لصحته لغة وهذا بعكس
الحقيقة فإن عدم صحة النفي علامة لها ولذلك لا يصح أن تقول للبليد
إنه ليس بإنسان الاعتراض عليه إن المراد بصحة سلبه سلب كل ما هو معناه
حقيقة لأن معناه مجازا لا يمكن سلبه وسلب بعض المعاني الحقيقية
لا يفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقية دون بعض فإذا لا يعرف
صحة سلبه إلا إذا علم كونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهو إنما يتحقق
إذا علم أنه فيما استعمل فيه مجاز فإثبات كونه مجازا به دور وورود
على الحقيقة أظهر وقد يجاب بأن سلب بعض المعاني الحقيقية كاف
فيعلم أنه مجاز فيه وإلا لزم الاشتراك وأيضا فإذا كان يتحقق إذا
أطلق اللفظ لمعنى ولم يدر أهو حقيقة أم مجاز أما إذا علم
معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحة نفي
المعنى الحقيقي عن المورد أن المراد هو المعنى المجازي فيعلم أنه مجاز ومنها
أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فإنها تعرف بأن
لا يتبادر غيره لولا القرينة الاعتراض يرد عليه المشترك إذا استعمل في
معناه المجازي إذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شيء
منها وأنه علامة للحقيقة وليس بحقيقة فإن أجيب بأنا لا نسلم أنه لا

يتبادر غيره او يتبادر احد معنييه لا على التعيين وهو غيره قلنا الوضع
لصدق على المعين انه يتبادر غيره اذ غير المعين غير المعين وذلك علامة المجاز
فيكون مجازا في المعين فلا يكون مشتركا بل متواطيا وقد يجاب بانه انما
يصح ذلك لو تبادر احدهما لا بعينه انه المراد واللفظ موضوع للقدر
المشترك مستعملا فيه واما اذا علم ان المراد احدهما بعينه اذ اللفظ
يصلح لهما وهو مستعمل في احدهما لا يعلم وذلك كاف في كون المبادر
غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا ومنها عدم اطراده بان يستعمل
لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه
كما تقول واسأل القرية لانه سؤال لاهلها ولا تقول اسأل البساط
وان وجد فيه ذلك وهذا لا ينعكس اي ليس الاطراد دليل الحقيقة
فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع الاعتراض السخي يطلق على غير
الله للجود والله جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم
والله عالم ولا يقال له فاضل والقارورة يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء
فيه والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء لا يسمى قارورة فان اجيب
بان المراد انه يعرف بان لا يطرد من غير مانع لغة او شرعا ولم يتحقق فيما
ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع السخي والفاضل لله واللغة منعت
القارورة لغير الزجاجة قلنا هذا دور يجب ان لا يحصل المعرفة
بهذا الطريق لانه يعلم عدم اطراده انما يعلم بسببه لانه ممكن وهو اما عدم
المقتضي او وجود المانع وقد فرض ان لا مانع فهو لعدم المقتضي ولا
مقتضي لصحة الارادة الا الوضع فينبغي ان يعلم وضعه لمقيد بقيد
مخصوص لذلك المحل لا يتعداه الى الجزء ليعلم عدم جواز الارادة لذلك
الآخر منه فاذا لا يعلم عدم الاطراد الا بعدم الوضع وعدم الوضع لعدم
الاطراد وهو الدور وقد يجاب بان السخي لما دار بين كونه للجواد و

الجواد

الجواد ممن من شانه ان يبخل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده علمنا
بانه ليس للجواد المطلق بل للجواد المقيد وهذا هو المراد وانه واضح ولا
يلزم الدور ولا النقض وكذا الاخران ومنها جمعه على صيغة مخالفة
لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا يكون
متواطيا فيهما فاما اشتراك او حقيقة ومجاز ويستعلم ان المجاز
اولى مما مر كالامر جمعه الامور بمعنى الفعل ويمتنع اوامر الذي هو
جمع للامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا ينعكس
اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد ومنها
التزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار
الحرب وجناح الذل ومنها اطلاقه لاحد معنييه متوقفا على
تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله ابتداء **قال**
واللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال **اقول** اللفظ بعد الوضع
وقبل الاستعمال لا يوصف بكونه حقيقة ولا مجازا لخروجه عن
حديهما اذ لا ينتفيان لجنسهما وهو المستعمل ثم ان الحقيقة لا تستلزم
المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره ويعلم بالفهم
ان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه واما عكسه وهو ان المجاز
هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع
له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه احتج القايل
بلزوم الحقيقة للمجاز لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعري الوضع عن
الفايدة وانه غير جايز بيانه ان فايدة وضع اللفظ لمعنى انما هو افادة
المعاني المركبة واذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فايدته
وقد يجاب بان الفايدة لا تنحصر فيما ذكرتم فان صحة التجوز بما
يناسبه فايدة ثم يلتزم اللازم اذ لا كل ما يقصد به فايدة يترتب عليه

واحتج الثاني لا استلزامهما بانه لو استلزمها لكان لنحو قامت الحرب على
ساق وشابت لمة الليل المركبات حقيقة واللازم منتف قطعا وقد
اجيب عنه بانه مشترك الالزام اذ الوضع لازم للمجاز قطعا فيجب ان يكون
هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وهذا الزام والحق
المحقق ان المجاز انما هو في المفردات واستعمالها متحقق ولا مجاز في المركب
حتى يلزم ان يكون له معنى فيلزم الاستعمال والوضع فيه فان قلت
فقد قال عبد القاهر في نحو احيا في الكتاب بطلعتك ان المجاز في الاسناد
فان موجد السرور هو الله قلنا هذا بعيد لاتحاد جهة الاسناد فانه لا فرق في اللغة
بين قولك سرتني رؤيتك ومات زيد وضرب عمرو فان جهة الاسناد واحدة
في الكل لا يخطر بالبال عند الاستعمال غيرها والذي يزيل الوهم بالكلية ان
يجعل الفعل مجازا في التسبب العادي ثم ذكر المص ان هذا دليل من قبل
الثاني لو قيل بل كان قويا وذلك انه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان
للفظ الرحمن حقيقة وهي رقة والرحمن مطلقا حتى جاز اطلاقه على غير الله
وقولهم رحمان اليمامة تعنت مردود وكذا نحو عسى وحبذا من الافعال التي
لم تستعمل لزمان معين فان قيل المجاز لغة قد يجوز بها او بما قلنا
المراد العدم في الجملة وقد ثبت واعلم انهم قد اختلفوا في نحو انبت الربيع
البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تاويل في اللفظ
او في المعنى والا لكان كذبا والتاويل في اللفظ اما في الانبات او في
الربيع او في التركيب فهذه احتمالات اربعة الاول التاويل في المعنى
وهو انه اورد ليتصور فينتقل الذهن منه الى انبات الله فيه فيصدق
وهو قول الامام فخر الدين ان المجاز عقلي لا لغوي الثاني ان التاويل في
انبت وهو للتسبب العادي وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وهو قول
المص الثالث ان التاويل في الربيع فانه تصور بصورة فاعل حقيقي

فاسند اليه

فاسند اليه ما اسند الى الفاعل الحقيقي مثل قولهم في صفة الخمر حمرة
مرهقات حيث جعلوا المرهقات شرابا وهو قول صاحب المفتاح
انه من الاستعارة التخييلية الرابع ان التاويل في التركيب وهو
ان كل هيئة تركيبية وضعت بازاء تاليف معنوي وهذه وضعت
للملابسة الفاعلية فاذا استعملت للملابسة الظرفية او نحوها
كان مجازا وذلك نحو صام نهاره وقام ليله وهذا مختار عبد القاهر
والحق انها تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد
المتكلم قال مسئلة اذا دار اللفظ بين المجاز والمشترك
اقول اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا او مشتركا كلفظ النكاح
فانه يحتمل ان حقيقة في الوطي مجاز في العقد فانه مشترك بينهما
فالمجاز اقرب فليحمل عليه وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد الاشتراك
وفوايد المجاز الاول مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه ودونها
على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض
اذا حمل على غير المراد مثل لا تنطلقي في القرء والمراد الحيض فيفهم منه
الطهر فيفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد او وجوبه
وهو ضد المراد ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه
بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة الثاني فوايد المجاز
فمنها انه اغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق الفرد
بالاعم الاغلب ومنها انه قد يكون ابلغ فان قولك اشتعل الراس
شيبا ابلغ من قولك شبت ومنها انه قد يكون اوفق اما
للطبع لثقل في الحقيقة او لعذوبة في المجاز واما للمقام لزيادة
بيان او تعظيم او اهانة يقتضيه الحال ومنها انه يتوصل به الى

انواع البديع كالتجنيس نحو جار ثرثار بخلاف جليد ثرثار والمقابلة نحو اتخذ
للاشهب ادهم ولو قلت فيدا الفاتر المطابقة مثل كلما لاح قلبي في
هواها الحب في معشق ولو قلت ازداد هواي لم يكن طباق والجناس
مثل شيع سباع لو قلت شجعان لم يكن والترديد مثل ما رفعنا اسلا
فقلنا الترتيب حتى تبدى الاقحوان الاشنب ولو قال سنهن الابيض
لم يصح هذا وقد عورض ترجيح المجاز بالنوعين بترجيح الاشتراك
بالنوعين مثلهما فوايد للاشتراك لا توجد في المجاز ومفاسد للمجاز لا
توجد في الاشتراك حذو النعل بالنعل الاول فوايد الاشتراك
فمنها الاطراد فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد ومنها الاشتقاق
منه بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها
صحة المجاز فيهما فتكثر الفايدة المطلوبة في المجاز الثاني خلو الاشتراك
عن مفاسد في المجاز منها انه مستغن عن العلاقة بل يكفي فيه
الوضعان والمجاز يحتاج فيه الوضعان والعلاقة والاقل مقدمات
اكثر وقوعا ومنها انه مستغن عن الحقيقة اذ كل معنى مستقل
بالوضع له ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها انه مستغن عن
مخالفة ظاهر في معنييه والمجاز مخالف للحقيقة وهو الظاهر ومنها
انه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز محوج الى الغلط
عند عدم القرينة وهو حمله على غير مراده ثم نقول بعد المعارضة
والترجيح معنا لان ما ذكرتم من فوايد المجاز انما يصلح مرجحا لو لم
يوجد في الاشتراك وقد وجد فان ما ذكرتم من كون ابلغ الى اخر
الامور فهي مما اشترك فيها المجاز والمشترك بيانه ان الاشتراك
ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال او جز كالعين والملابس
او وفق للطبع او للمقام وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل

لانه ليس ظاهرا

بالاشتراك

بالاشتراك دون المجاز كالتوشيح والايهام وتكثير المعنى حملا على الامرين في
قوله ان ابلغ ابتدائية لا بيانية والا لم نفدا ولو كون ابلغ فيقصر عن
المقصود ورد لها قوله فيشترك فيهما والا لوجب الاشتراك فيه
ثم ذكر المصنف ان الحق هو ان الاغلب لا يقال الشي مما ذكر من وجوه ترجيح
الاشتراك لان ذلك كله انما يعتبر لانه مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة
مع تحقق انتفا الماثر وتحقق الماثر لا يضر بعدم المظنة فالراجح اذا
هو المجاز كما اختاره اولا قال مسئلة الشرعية واقعة خلافا
للقاضي اقول الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي ابي بكر
واثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وهو ما لا يعلم اهل اللغة
لفظه او معناه او كليهما وزعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر
والايمان والكفر كذلك دون اسما الافعال كالصلوة والزكوة
والمصلي والمزكي ومحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت
في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة فتكون
منقولات اولا لمناسبة فتكون موضوعات مبتدأة او استعملها
فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع معين على القرينة
فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على
السن اهل الشرع لمسيس حاجتهم الى التعبير عنها دون المعاني اللغوية
فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها في كلام الشارع
مجردة عن القرينة يحمل على المعنى اللغوي والشرعي فصل انما يحمل وانما
في استعمال اهل الشرع فيحمل على الشرعي بالاتفاق ثم لم يذكر في
الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه
الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما لنا
القطع بان الصلوة اسم الركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال

والهيآت وان صلوة الظهر اربع ركعات بالاجماع والزكوة والصيام
والحج كذلك اى هى لمعانيها الشرعية فالزكوة لاداء مال مخصوص والصيام
لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وانها سابقة منها الى الفهم
عند اطلاقها وهى علامة الحقيقة بعد ان كانت فى اللغة الصلوة
للدعاء والزكوة للنماء والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا
وهذا الوجه دليل لا بتصرف الشرع ونقله لها اليها وهو على الحقيقة
الشرعية وقد اعترض عليه بوجهين الاول قولهم انها باقية فى
المعانى اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة بل هم
مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط فلا نقل شرعا وكان الصلوة
اى الدعاء المقبول شرعا ما اقترن بالركعات لا ان الصلوة اسم للركعات
وهذا مردود لانها لو كانت باقية فى المعانى اللغوية وهو فى الصلوة
مثلا انما الدعاء ومنه قوله من دعى الى طعام فليجب وان كان صائما
فليصل اى فليدع لصاحب الطعام ومنه المصلى فى الحلبة لانه تابع — وانما الاتباع م
السابق للزم ان يكون مصليا اذا لم يكن داعيا او متبعا واللازم باطل
كالاخرس والمنفرد الثانى قولهم لا يلزم من استعمالها فى غير
معانيها ان يكون حقائق شرعية بل هى مجازات وهذا ايضا مردود فانه — اللغوية م
بانه ان اريد بكون اللفظ مجازا ان الشارع استعمله فى معناه لمناسبة
للمعنى اللغوى اصطلاحا لم يعهد من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة
فذلك معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعى وان اريد ان اهل اللغة
استعملوها فى هذه المعانى والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر فانها
معان حدثت وكان اهل اللغة لا يعرفونها واستعمال اللفظ فى المعنى
فرع معرفته وثانيا بان هذه المعانى تفهم من هذه الالفاظ عند اطلاقها
من غير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بقرينة وانت تعلم

خبرتك بمحل النزاع لا تحتاج الى التصريح بما فى كلامه من نظر القاضى
ومتابعيه قالوا اولا لو كان الامر كذلك اى نقلها الشارع الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المكلف لانه مكلف بما يتضمنه والفهم شرط التكليف ولو فهمها
اياه لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم وقد قلنا ان الفهم شرط التكليف
ولو نقل الينا فاما بالتواتر ولو وجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه
او بالآحاد وانه لا يفيد العلم وايضا فالعادة تقضى بالتواتر فى مثله
والجواب انها فهمت لهم ولنا بالترديد بالقرائن كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى لامتناعه
بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعى لا يكون
ضعيفا بالتفهيم وبالنقل ما ثبتنا ولى ذلك منعنا بطلان اللازم
والا منعنا الملازمة وقالوا ثانيا لو كانت اى لو كانت حقائق شرعية
لكانت غير عربية واللازم باطل اما الاولى فلان اختصاص الالفاظ
باللغات انما هو بحسب دلالتها فيها بالوضع والعرب لم يضعوها
لانه المفروض فلا يكون عربية واما الثانية فلانه يلزم ان لا يكون
القرآن عربيا والجواب لا نم انها لا يكون عربية وقد وضعها
الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية اذ المجازات الحاصلة
وان لم تصرح العرب بآحادها عربية باستقراء تجويز العرب نوعها
سلمنا لكن لا نم ان القرآن كله عربى وانا انزلناه الضمير فيه ليس
للقرآن بل للسورة وقد يطلق القرآن على السورة والآية ولذلك لو
حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية منه ولا يعارض بان كل سورة
وآية يصدق عليها انها بعض القرآن لان المراد انه جزء الجملة المسماة
بالقرآن واذا شارك الجزء الكل فى معناه صح ان يقال هو كذا وهو
بعض كذا باعتبارين كالماء والعسل بخلاف ما لم يشارك فيه كالمائة

لاشتماله عليها وربما بعض حاصله غرابته لا يكون عربيا كله وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا

والرغيف سلمنا انها غير عربية وان القران عربي لكن لا نم ان كونها في القران يمنع كون القران عربيا لان العربي يقال ولو مجازا على ما غالبه عربي فاذا كثر احدهما وندر الآخر غلب اليه المعتزلة قالوا اولا الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا مناسبة مصححة للتجوز قطعا اما الاول فبالاجماع واما الثاني فلان العبادات هي الدين المعتبر والدين المعتبر الاسلام والاسلام الايمان فالعبادات هي الايمان اما ان العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فذلك للمذكور وهو العبادات واما ان الدين المعتبر هو الاسلام فلقوله تعم ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلانه لو كان غير الايمان لم يقبل من مبتغيه لقوله تعم ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولكنه يقبل اجماعا وايضا قال تعم فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فلولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء والجواب المعارضة بقوله تعم قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا نفى احدهما واثبت الآخر فتغايرا فبطل كون الايمان العبادات وهو على الاول معارضة لدليل المقدمة وعلى الثاني لدليل المدعى والحل ان قولكم لو لم يكن الاسلام هو الايمان لم يقبل من مبتغيه ممنوع وانما يلزم لو كان دينا غيره وهو اول المسألة وقولكم لولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء قلنا ممنوع اذ شرطه صدق احدهما على الآخر لا اتحاد مفهوميهما وهو حاصل من جهة ان الايمان شرط صحة الاسلام قالوا ثانيا لو لم يكن الايمان الاعمال بل التصديق لكان قاطع الطريق المصدق مؤمنا واللازم باطل اما الملازمة فبينة واما بطلان

اللازم فلانه يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى اما الصغرى فلانه يدخل النار بدليل قوله تعم في حقهم ولهم عذاب عظيم والاجماع على انه يدخل النار وقد قال تعم حكاية في معرض التصديق عرفا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعم يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه الجواب ان قوله والذين آمنوا معه صريح في الصحابة بدليل معه فلا يلزم ان لا يخزي غيرهم واما هم فبرآء من قطع الطريق وغيره من اسباب دخول النار سلمنا لكن والذين آمنوا معه ليس عطفا على النبي بل استينافا وهو مبتدأ ما بعده خبره فتقديره والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم لم قلتم انه ليس كذلك قال مسئلة المجاز واقع اقول المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني لنا ان الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات لانها يسبق منها الى الفهم عند الاطلاق خلاف ما استعملت فيه وانما يفهم هو بقرينة فهو حقيقة المجاز المخالف قال لو كان اي لو كان المجاز واقعا للزم الاخلال بالتفاهم اذ يخفى القرينة الجواب انه لا يوجب امتناعه غايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد قال مسئلة وهو في القرآن اقول المجاز واقع في القرآن وانكره الظاهرية لنا قوله تعم ليس كمثله شيء والمراد مثله ففيه زيادة قال في المنتهى قولهم اتى بالكاف لنفي التشبيه غلط اذ يصير المعنى ليس مثل مثله شيء فيتناقض لانه نفى مثل مثله مع ظهور اثبات مثله وقد يدفع بان نفي مثل المثل انما هو بنفي المثل والا لزم التناقض فهو تصريح بنفي التشبيه مستلزم

لنفي الشريك ولا نم ظهوره في اثبات مثله بل قاطع في نفيه لما ذكرنا ولا
يبعد ان يقصد به نفي من يشبه ان يكون مثلا فضلا عن المثل
حقيقة وقوله واسئل القرية والمراد اهل القرية ففيه نقصان وقوله
جدارا يريد ان ينقض شبه اشرافه على السقوط بالارادة المختصة
بذوات الانفس ففيه استعارة في المنتهى قولهم القرية مجتمع الناس
من قرأت الناقة ومنه القرآن غلط في المعنى والاشتقاق لان
مجتمع الناس نفسهم ولانه قرئ يا ولام قرأت والقرآن همزة وقولهم
واسئل القرية حقيقة فانها تجيبك لان الجدار خلقت فيه ارادة
ضعيف وقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة
سيئة مثلها وليس الواقع جزاء اعتداء ولا سيئة ففيه اطلاق
اسم الضد او الشبه وهو اي المجاز في القرآن كثير نحو اشتعل الرأس
شيبا واخفض لهما جناح الذل ومكر الله والله يستهزئ بهم
الله نور السموات كلما اوقدوا نارا بغيرها ما كتب في الكثرة
حدا يفيد الجزم بوجوده ولا يفيد مع التحمل في موارد معدودة ان امكنت
المخالفون قالوا اولا المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق
والا صدق النفي والاثبات معا واذا ثبت انه كذب فلا يقع في القرآن
اجماعا الجواب انما يصدق النفي وهو الحقيقة فانما يلزم
كذب الاثبات لو كان هو ايضا الحقيقة قالوا ثانيا يلزم من وجود
المجاز في القرآن ان يكون الباري متجوزا واللازم باطل اما الملازمة
فلان من قام به فعل اشتق له منه اسم الفاعل واما بطلان اللازم
فلامتناع اطلاق المتجوز عليه اتفاقا الجواب ان مثله
من اطلاق الاسماء عليه تعالى يتوقف على الاذن وقد امتنع فلذلك
امتنع لا انه لا يصح لغة واللازم صحته لغة قال مسئلة القرآن

أقول القرآن فيه الفاظ معربة وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة
ونفاه الاكثرون لنا ان المشكاة هندية والاستبرق والسجيل
فارسيان والقسطاس رومية وقول الاكثر لا نم ان ذلك
من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور
بعيد لندرة مثله والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور ولا يقدح في
الظواهر هذا وان اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم ونحوه
للعجمة والتعريف يوضح ما ذكرناه من وقوع المعرب فيه وجعل الاعلام
من المعرب ومما فيه النزاع محل المناقشة احتج المخالفون بما مر في
نفي الاسماء الشرعية من لزوم ان لا يكون القرآن عربيا والجواب الجواب
وثانيا بقوله أأعجمي وعربي فنفى ان يكون القرآن متنوعا وهو لازم لوجود
المعرب فيه فينتفي الجواب لا نم انه نفي التنويع بل المراد أكلام
اعجمي ومخاطب عربي فلا يفهم فيبطل غرض انزاله بدل عليه سياق الآية
من ذكر كون القرآن عربيا وانه لو انزل اعجميا لقالوا ذلك وهذه
الالفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج في الانكار سلمنا انه لنفي التنويع
لكن المراد اعجمي لا يفهم وهذه تفهم فلا تندرج في الانكار قال
مسئلة المشتق ما وافق اصلا أقول اشترط في المشتق امور احدها
ان اصل له فانه فرع ولو كان اصلا في الوضع غير ماخوذ من غيره لم يكن
مشتقا ثانيها ان يوافقه في الحروف اذ الاصالة والفرعية لا يتحققان
بدونه والمعتبر الحروف الاصلية فان حروف الزيادة مثل الاستعمال
والاستباق لا عبرة بها ثالثها الموافقة في المعنى بان يكون فيه معنى
الاصل اما مع زيادة كالضرب والضارب فان الضارب ذات له
الضرب واما دونها كالمقتل مصدرا من القتل وربما زيد في الحد
تغيير ما في المعنى فيخرج المقتل مع القتل صرح به في المنتهى وحمل على

تغير اللفظ كما في كلام غيره لا يستقيم هاهنا اذ الاصالة والفرعية لا يتصور الا بعلاقة والا لكان مترادفا ولذلك لم يجعل من ذكره قيدا في الحد بل قال بعد تمامه ولا بد من تغيير اما بحركة او بحرف زيادة او نقصان او بتركيب ثنائي ثلاث ورباعي يرتقي الى خمسة عشر وذكروا امثلتها فالتفصيل ذكره تمهيدا للقسمة لا قيدا واعلم ان الاشتقاق يعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب كضرب وضارب ويسمى الاصغر او بدونه نحو كني وناك ويسمى الصغير والمناسبة فيها نحو ثلم وثلب ويسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر موافقة في المعنى وفي الاخيرين مناسبة فينبغي ان يكون مراده بحروف الاصول اعم عينا او نوعا فاعلم ان الاشتقاق يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وتارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه وانت تعلم كيفية اخذ حده من حد المصنف للمشتق بالاعتبارين هذا والمشتق قد يطرد كاسم الفاعلين والصفات المشبهة وافعل التفضيل والزمان والمكان والالة وقد لا يطرد نحو القارورة والدبران والعيوق والسماك فحقيقة ان وجود معنى الاصل في محل التسمية قد يعتبر من حيث انه داخل في التسمية والمراد ذات ما باعتبار نسبته اليها فهذا يطرد في كل ذات كذلك وقد يعتبر من حيث انه مصحح للتسمية مرجح لها من بين الاسامي من غير دخول في التسمية ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل باعتبار خصوصها فهذا لا يطرد وحاصل الفرق بين تسمية الغير لوجوده فيه او لوجوده فيه **قال** مسئلة اشتراط بقاء المعنى **اقول** المشتق عند وجود معنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل

وجوده

وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب قد اختلف فيه على ثلثة اقوال اولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة فتقديره كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب احدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها انه لو كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا وكان ميل الله الى التوقف ولذلك ذكره لا بل الفرق واجاب عنها فالمشترطون مطلقا قالوا اولا لو كان المشتق حقيقة بعد انقضاء المعنى لما صح نفيه وقد صح اذ يصح نفيه في الحال وانه يستلزم النفي مطلقا لان النفي في الحال اخص من النفي في الجملة وكلما صح الملزوم صح اللازم والجواب لا نسلم ان نفيه في الحال يستلزم نفيه فان الثبوت في الحال اخص من الثبوت والمنفي في نفيه في الحال هو الثبوت في الحال وفي نفيه هو الثبوت مطلقا ولا نسلم ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وقد يجاب ثم ان المراد النفي المقيد بالحال لا نفي المقيد بالحال فان قيل فاللازم النفي في الجملة ولا ينافي الثبوت في الجملة قلنا ينافيه لغة للتكاذب بينهما عرفا والجواب انه لو ادعى صدق على اطلاقه قد منعناه او عقلا فلا ينافيه قالوا ثانيا لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده ولا يصح اتفاقا بيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته في الحال فقيد كونه في الحال اما ان يعتبر في المصحح فتنتفي الصحة باعتبار ما قبله وهو خلاف الفرض او يلغى فيبقى الثبوت في الجملة فتتحقق الصحة باعتبار ما بعده لتحققه والجواب لا نسلم انه لو لم يعتبر قيد كونه في الحال صح باعتبار ما بعده اذ لا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد عدم اعتبار شيء من القيود بل قد يشترط الثبوت

والثبوت في الحال اخص من الثبوت

بين الحال والماضي وهو كونه ثبت له الضرب والشاحة في دلالة
ثبت له الضرب على الماضي خاصة بعد ظهور المراد منه لا يخفى
النافون لاشتراطه قالوا اولا اجمع اهل اللغة على صحة ضارب
امس والاطلاق اصله الحقيقة وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به
فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه عادة الجواب انه مجاز بدليل
اجماعهم على صحة ضارب غدا وعلى انه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا قالوا
ثانيا لو لم يصح المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنائم
وغافل لانهما غير مباشرين للايمان وانه باطل بالاجماع على ان المؤمن
لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجري عليه احكام المؤمن
وهو نائم او غافل الجواب انه مجاز لامتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم
والا لكان كافرا مؤمنا معا حقيقة ولزم ان يكون اكابر الصحابة
كفارا حقيقة وكذلك النائم واليقظان والحلو والحامض في العبد
والحر واشباه ذلك مما لا يحصى وبعيد استقراؤه الظن وهو قوي
قالوا ثالثا لو اشترط بقا المعنى لم يكن مثل مخبر ومتكلم حقيقة واللازم
باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله الا بحصول
اجزائه وانها حروف تنقضي اولا فاولا ولا تجتمع في حين فلا يحصل لها
تحقق وبعده قد انقضت الجواب ان اللغة لم تبن على المشاحة
في امثال ذلك والا لتعذر اكثر افعال الحال مثل يضرب ويمشي فانها
ليست انية بل زمانية تنقضي اجزاؤه اولا فاولا وبهذا صرح في
المنتهى وقد يقال المراد فعل الحال الصريح وهو متكلم ومخبر فيلزم
ان لا يكون حقيقة في الحال بما ذكرتم من الدليل بعينه وهو باطل اتفاقا
فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا اقرب الى لفظه ههنا والتحقيق
ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى

المدينة ويراد به اجزاء من الماضي واجزاء من المستقبل متصلة لا يتخللها
فصل بعيد عرفا تركا له لذلك الامر واعراضا منه بشغل ذلك لكن لا يلزم
من عدم اشتراط البقا فيما تعذر عدم الاشتراط مطلقا وهو معنى
قوله وايضا فانه يجب ان لا يكون كذلك اي يجب ان لا يكون المشتق مما
لا يمكن بقاؤه حتى يشترط فيه البقا والا لم يشترط وهذا رجوع الى
القول الثالث بتخصيص الدعوى **قال** مسئلة لا يشتق اولى
لا يشتق اسم الفاعل باعتبار فعل حاصل لغيره خلافا للمعتزلة فانهم جعلوا
المتكلم لله تعالى لا باعتبار كلام هو له بل كلام الجسم هو يخلقه فيه
ويقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم لنا الاستقرا
يفيد القطع بذلك قالوا ثبت قاتل وضارب لغير من قام به الفعل
لان القتل والضرب هو الاثر الحاصل في المقتول وهو المقتول
والمضروب الجواب لانم انه الاثر بل تاثيره ذلك الاثر وهو قايم بهما عليهما
قالوا قد اطلق الخالق على الله باعتبار الخلق وهو المخلوق اذ لو كان
غيره لكان هو التاثير فان قدم قدم العالم اذ لا يتصور تاثير ولا
اثر وان حدث احتاج الى تاثير آخر ولزم التسلسل الجواب اما
اولا فانه غير محل النزاع اذ محل النزاع فعل قايم بالغير وهذا
ليس كذلك بل المجموع بعضه قايم بنفسه وبعضه بذلك البعض
والمجموع بعد قايما بنفسه لا بغيره واما ثانيا فبان للقدرة
تعلقا حادثا به الحدوث ضرورة وهذا التعلق اذا نسب الى العالم
فهو صدوره عن الخالق او الى القدرة فهو ايجابها له او الى ذي
القدرة فهو خلقه فالخلق كون الذات تعلقت قدرته وهذه النسبة
قايمة بالخالق وباعتبارها اشتق له فيصح ما ذكرنا من الدليل
على وجوب القيام لا انا لا نعني به كونه صفة حقيقية بل سائر الاضافات

تامة بمجالها وكذا ما ذكرتم من الدليل على انه ليس امرا مغايرا للخلوق فانه
يدل على انه ليس امرا حقيقيا مغايرا فكان الحمل على هذا واجبا جمعا للادلة
قال مسئلة الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات متصفة بسواد لا
على خصوص من جسم وغيره بدليل صحة الاسود جسم اقول الاسود وغيره
من المشتقات انما يدل على ذات ما مبهمة باعتبار صفة معينة لا على خصوص
الذات من كونه جسما او غيره بدليل صحة قولنا الاسود جسم فانه يفيد
فائدة جديدة وليس مثل قولنا الجسم ذو السواد جسم ولولا ذلك
لما صح وكان نحو قولنا الانسان حيوان فانه لا يعد مفيدا وانه صحيح
للحمل قال مسئلة لا يثبت اللغة قياسا خلافا للقاضي وابن شريح وليس
الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل اقول قد اختلف في جواز اثبات اللغة
بالقياس فجوزه القاضي ابو بكر وابن شريح وبعض الفقهاء والاصح منعه
ولابد من تحرير محل النزاع اولا ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد
فنقول ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب او بالاستقرا
كرفع الفاعل ونصب المفعول انما الخلاف في تسمية مسكوت عنه بالحاقه
لمعين سمي بذلك الاسم لمعنى يدور التسمية به معه وجودا وعدما فيرى
انه ملزوم التسمية فاينما وجد المعنى وجب التسمية به كتسمية النبيذ
خمرا الحاقا له بالعقار لمعنى هو التخمير للعقل المشترك بينهما الذي دار معه
التسمية فانه لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمرا بل عصيرا واذا وجد فيه تسمى به
واذا زال عنه لم يسم به بل خلا وكذلك تسمية النباش سارقا للاخذ خفية
واللائط زانيا للايلاج المحرم الا ان يثبت في شيء من هذه الصور نقل
او استقرا فيخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال مطابقا ولا يضر فان
المثال يراد للتفهيم لا للتحقيق لنا ان القياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل
وهو غير جائز اما الاول فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما جعل بانيا دليل

كنحو طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وغيرها مما
لا يحصى فعند السكوت عنها يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه مع
احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل وايضا يجب
الحكم بوضع اللفظ بغير قياس اذا قام الاحتمال وهو باطل بالاتفاق قالوا اولا
دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما فدل على انه المعتبر لان الدوران يفيد ظن
العلية الجواب المعارضة على سبيل القلب بانه دار ايضا مع المحل
لكونه ماء العنب ومال الحي ووطئا في القبل فدل على انه معتبر لما ذكرتم
فالمعنى جزء العلة فلا يستلزم وقالوا ثانيا ثبت القياس شرعا فثبت لغة
اذ المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره
لا نم ان المعنى واحد اذ المعنى في الشرع بالحقيقة هو الاجماع على ثبوته
او ذلك مع الاجماع ولم يتحقق ههنا فان قيل فلم اوجب الشافعي قطع النباش
وحد النبيذ قلنا ذلك اما لثبوت تعميم السرقة والخمر بالنقل واما للقياس
على السارق والخمر قياسا شرعيا في الحكم لا لانه سميهما سارقا وخمرا بالقياس
في اللغة قال مسئلة الحروف اقول قد سمعت قول النحاة الحرف
لا يستقل بالمفهومية وعليه اشكال فاراد تقرير المراد اولا والاشارة
الى الاشكال ثانيا وحله ثالثا اما تقريره فهو ان معناه انه مشروط في
وضعها دالة على معناها الافرادي وهو الابتدا والانتهاء
ذكر متعلقها من دار وسوق او غيرهما مما يدخل عليه الحرف ومنه الابتدا
واليه الانتها والاسم نحو الابتدا والانتها والفعل نحو ابتدا وانتهى غير
مشروط فيه ذلك واما الاشكال فهو ان نحو ذو واولو واولات وقيد
وقيس وقاب واي وبعض وكل وفوق وتحت وامام وقدام وخلف
ونحوها مما لا يحصى كذلك اذ لم يجوز الواضع استعمالها الا بمتعلقاتها
فيجب كونها حروفا وانها اسما واما الحل فهو انها وان لم يجوز استعمالها

بالدوران

الا كذلك الامر ما عرض فقد يشترط وضعها ولا لذلك لما علم ان ذو في
صاحب ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه له لغرض ما وهو التوصل
به الى الوصف باسماء الاجناس في نحو زيد ذو مال وذو فرس فوضعه
ليتوصل به الى ذلك هو الذي اقتضى ذكر المضاف اليه لا انه لو ذكر وحده لا
يدل على معناه نعم لا تحصيل الغرض من وضعه والفرق بين عدم فهم المعنى
وبين عدم فائدة الوضع مع فهم المعنى وكذلك فوق وضع لمكان له علو
ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه له ليتوصل الى علو خاص اقتضى
ذكر المضاف اليه وكذلك بواقي الالفاظ قال في المنتهى واشكل منه نحو
على وعن والكاف في الاسمية اذ معناها اسما وحرفا واحد وتطويل التكلف
انه يجب رده الى ذلك وان لم يعوّ هذا التقرير فيه اجراء للبابين
على ما علم من لغتهم جميعا ولا يخفى ما في هذا الكلام من التمحل والتحكم
وان كنت تريد حقيقة الحال في ذلك فاعلم اولا مقدمة وهي
ان اللفظ قد يوضع وضعا عاما لامور مخصوصة كما في المشتقات
والمبهمات فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام
به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه علم منه حال نحو ضارب
ومضروب من غير التعرض لخصوصهما وكذلك اذا قال هذا لكل
مخصوص وانا لكل متكلم والذي لكل معين بجملة وليس وضع هذا الوضع
رجل فان الموضوع له فيه عام وهذه وضعت باعتبار المعنى العام
للخصوصيات التي تحته حتى اذا استعمل رجل في زيد بخصوصه كان
مجازا واذا اريد به العام المطابق له كان حقيقة بخلاف هذا
وانا والذي فانه اذا اريد به الخصوصيات كانت حقائق ولا يراد بها
العموم اصلا فلا يقال هذا والمراد احد ما يشار اليه ولا انا ويراد
به متكلم ما واذ قد تحقق ذلك فنقول الحرف وضع باعتبار معنى عام

وهو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه
والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فالابتداء الذي للبصرة يتعين
بالبصرة والانتهاء الذي يتعين بالكوفة فما لم يذكر متعلقه لا يتحصل فرد
من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما
يتحصل بالمنسوب اليه فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع
كالابتداء والانتهاء وبخلاف ما وضع لذات ما باعتبار نسبة نحو
ذو وفوق وعلى وعن والكاف اذا اريد بها علو وتجاوز وتشبيه مطلقا
فهو كالابتداء والانتهاء **قال** مسئلة الواو للجمع المطلق **اقول**
الواو العاطفة تجمع بين امرين في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو
او في حكم نحو ضرب زيد وعمرو او في ذات نحو ضرب واكرم زيد ولا
تجب الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع بان
كونهما في زمانين مع تاخر ما دخلت عليه وهو المعبر عنه بالترتيب
بل هو للجمع المشترك بينهما المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض لذكر
لشيء منهما ولا يلزم من عدم التعرض للمعية التعرض للترتيب وقيل
انه للترتيب فقوله لا لترتيب تنبيه على الخلاف وقوله ولا معية
لئلا يتوهم انه ينفي الترتيب لاشتراط المعية لنا النقل عن ائمة اللغة
انها كذلك نقل ابو علي الفارسي انه مجمع عليه وذكره سيبويه في
خمسة عشر موضعا من كتابه واستدل عليه بانها لو كانت للترتيب لزم
محذورات منها ان يتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة مع الاية الاخرى وهو قوله وقولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا اذ القصة واحدة والتناقض في كلامه تعالى محال ومنها
ان لا يصح تقاتل زيد وعمرو اذ لا يتصور في فعل يعتبر في مفهومه
الاضافة المقتضية للمعية ترتيب وانه صحيح باتفاق ومنها

ان يكون قولنا جاء زيد وعمرو وبعده تكريرا لاستفادة البعدية من الواو
وقولنا جاء زيد وعمرو وقبله تناقضا وهو مجيء بعده للواو وقبله
واللازم منتف بالاتفاق الجواب غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها
من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونه حقيقة فيه غايته ان يقال المجاز
خلاف الاصل فنقول لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وما
سنذكره في انه للترتيب يدل عليه ولا يخفى عليك ان هذا يقتضي
تسليم صحة الدليل نعم لو قيل دليلكم يوقف دليلنا للتعارض فيصار الى
الترجيح وانه لا يتم كما سترى قالوا اولا قال تعالى اركعوا واسجدوا
فيفهم منه ان السجود بعد الركوع ولولا ذلك لما جاز الاعراب والجواب انا لانم
ان الترتيب فهم منه ولعله مستفاد من غيره اذ لا يلزم من موافقة الحكم
للدليل كونه منه ولا من عدم دلالته عليه عدم الدليل مطلقا قالوا
ثانيا لما نزل ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا ابدا بما بدا الله
به فصرح بوجوب الابتداء بما بدا الله به وفهم منه ترتيب الوجوب على
ابتداء الله به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك الجواب انه لنا لا
علينا فان الترتيب مستفاد من قوله ابدوا بما بدا الله به ولو كان الواو
للترتيب لفهموه من الاية فلم يشكوا فيه فلم يسالوا فلم يحتاجوا الى قوله
ابدوا فلما سالوا علمنا انها ليست للترتيب قالوا ثالثا خطب اعرابي
عند رسول الله صلعم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن
عصاهما فقد غوى فقال صلعم بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص
الله ورسوله ولولا ان الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق
فما كان للرد والتلقين معنى الجواب لانم عدم الفرق اذ الافراد
بالذكر فيه تعظيم ليس في القران مثله فرد عليه لترك التعظيم الذي
كان يحصل بالافراد لو افرد ويدل عليه ان معصيتهما لا ترتيب فيها

لان كلا مرتبطا بالآخر فمعصيته معصية لهما ولا نطابق الا والآخر
قالوا رابعا لو قال قايل لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت
واحدة ولو قال انت طالق ثلثا وقعت الثلاث وما ذلك الا لافادة
العبارة الاولى الترتيب فتبين بالطلقة الاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية
والثالثة ولا ترتيب في العبارة الثانية فتلحقها الثلث دفعة
ولولا ان الواو للترتيب لما كان بينهما فرق الجواب منع وقوع الواحدة
في العبارة الاولى بل يقع الثلث وهو الصحيح عن مالك عندنا ثم قال
قد قال مالك والاظهر انها مثل ثم والاتفاق على ان ثم للترتيب وانه
لا يقع بها الا واحدة قلنا انما قال ذلك في المدخول بها ولا يعني به
ان الواو مثل ثم في المعنى بل في الحكم فيقع الثلث ولا ينوي في التاكيد
تنويرا لا يوكل الى نية اذا قال اردت به التاكيد ارادة ان لا يقع
الا واحدة لان التاكيد يوتي بغير الواو فالبا والواو ظاهر في التعدد
ومثله لا يعتبر فيه النية قال الثالثة الوضع اقول
فرغ من اقسام الموضوعات اللغوية فشرع في بيان ابتداء وضعها وقد زعم
عباد بن سليمن الصيمري واهل التكسير وبعض المعتزلة ان بين اللفظ
والمعنى مناسبة ذاتية والحق خلافه لنا انه يصح وضع كل لفظ لكل
معنى حتى لنقيض ما قد وضع له ولضده فانا لو فرضنا ذلك لم يلزم منه
محال لذاته بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للحيض والطهر وهما نقيضان
والجون للاسود والابيض وهما ضدان ولو كان الدلالة
ذاتية لما كان كذلك وتقريره انا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على
الشيء لنقيضه او لضده دل عليه دون هذا المدلول او عليهما
وما بالذات لا يختلف ولا يتخلف قالوا لو تساوت الالفاظ بالنسبة
الى المعاني لزم الاختصاص بدون تخصيص او التخصيص بدون

مخصص وكلام في الجواب مختار التخصيص ولا تمانه دون مخصص
لان المخصص لا يتعين المناسبة وارادة الواضع المختار تصلح مخصصا
من غير انضمام داعية اليها فمن اثبته كتخصيص الحدوث بوقته وتخصيص
الناس تخصيص الاعلام بالاشخاص وأما ان المخالف لعله يدعي ما
يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ
ومدلوله في الوضع والانضباط ضروري **قال** مسئلة قال الاشعري
علمها الله بالوحي **اقول** اعلم ان دلالة الالفاظ بالوضع فالواضع
هو الله او الخلق او بالتوزيع ثم اما ان تجزم باحد الثلثة او لا فهذه
اربعة اقسام قال بكل قسم منها قائل فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري
ومتابعوه الواضع للغات هو الله تعالى وعلمها بالوحي او بخلق اصوات
تدل عليها واسماعها الواحد او لجماعة او بخلق علم ضروري بها وقالت
البهشمية وهم اصحاب ابي هاشم وضعها البشر واحدا او جماعة ثم حصل
التعريف بالاشارة والتكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد
الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة وقال الاستاذ ابو اسحق
القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله وغيره
محتمل الامرين وقال القاضي ابو بكر الجميع ممكن عقلا ولا شيء من الادلة
لا يفيد القطع فوجب الوقف وهذا هو الصحيح ثم ان كان النزاع في
الظهور لا في القطع فالظاهر قول الاشعري لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
دل على تعليم الله الاسماء لآدم وهو ظاهر في انه الواضع دون البشر فكذلك
الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان التكلم وهو الغرض لا يتيسر
بدونهما ولانها اسماء في اللغة والتخصيص اصطلاح طار والمخالف
تفصى من هذه الادلة وجهان فتارة في التعليم وتارة في الاسماء اما في
التعليم فذكروا تاويلين احدهما ان المراد به الالهام بان يضع نحو قوله

وعلمناه صنعة لبوس لكم وثانيهما علمه ما سبق وضعه من خلق آخر الجواب عن
الاول ان المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها والاصل عدم
وضع سابق واما في الاسماء فقالوا المراد بها الحقائق بدليل قوله تعالى
ثم عرضهم والضمير للاسماء اذ لم يتقدم غيره والضمير المذكر لا يصلح للاسماء
الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء الجواب ان التعليم
للاسماء والضمير للمسميات وان لم يتقدم لها ذكر في اللفظ لقرينة التعليم
عليها ويدل على ان التعليم للاسماء قوله انبئوني باسماء هؤلاء فلما انبأهم
باسمائهم ولولا ان التعليم للاسماء لما صح الالزام واستدل بقوله تعالى ومن
آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم
والمراد اللغات بالاتفاق اذ لا كثير اختلاف في العضو الذي هو مبدع
الصنع وغيره اكثر الجواب التوقيف عليها بعد الوضع واقدار
الخلق على وضعها في كون اختلاف الالسنة آية سواء فلا يدل كونها آية
على ثبوت احدهما دون الآخر احتج البهشمية بقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه اي لغتهم دل على سبق اللغات الارسال
ولو كان بالتوقيف ولا يتصور الا بالارسال لسبق الارسال اللغات
فيلزم الدور وقوله والا لزم الدور اي فيصح ما قلنا والا لزم الدور
الجواب انه تعالى علمها آدم كما دلت عليه الآية واذا كان آدم هو الذي
علمها لا قوم رسول اندفع ما ذكرتم من الدور وقد اجيب من جهة
البهشمية بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز ان يكون بخلق الاصوات
او بخلق علم ضروري كما تقدم ورده المصنف بانه خلاف المعتاد فلو كان
بعيد فلا اقل من مخالفة للاصل المخالفة فيه احتج الاستاذ بانه
ان لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور
لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه

يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته
وهو الدور قوله على اصطلاح سابق تعريفه لكون الدور حينئذ تقدم لا دورا
معية والمراد كون الاصطلاح موصوفا بالسبق لانه محتاج الى اصطلاح
اخر فيلزم التسلسل لا الاصطلاح والامكان اللازم هو التسلسل لا الدور ويجوز
منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالترديد والقراين كالاطفال
قال الرابع طريق معرفتها النقل اقول قد فرغ من حد اللغات
واقسامها وابتدا وضعها فشرع يبين طرق معرفتها وهو النقل لانه وضع
لفظ معين لمعنى معين من الممكنات والعقل لا يستقل بها والنقل ان علم
انه متواتر يفيد القطع والا فانه يفيد الظن واللغات قسمان قسم لا يقبل
التشكيك كالارض والسما والحر والبرد فانا نعلم وضعه لما يستعمل فيه
قطعا وقسم يقبله كاللغات الغريبة فالطريق فيما لا يقبل التشكيك
هو التواتر وفي غيره الاحاد وفي عبارته اشارة الى دفع ما يشكل به بعضهم
فقال اكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف انه سرياني
عبري او عربي مشتق وضع او موضوع علم فما ظنك بغيره وايضا الرواة
معدودون كالخليل والاصمعي ولم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع
بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغا والغلط عليهم جائز ووجه
الدفع ان القدح في القسم الاول سفسطة لا يستحق الجواب والثاني يكفي
فيه الظن وما ذكروه لا يقدح فيه واعلم ان النقل قد يحتاج في افادته
العلم بالوضع الى ضميمة عقلية كما روي ان الجمع المحلى باللام يدخله
الاستثنا وانه لاخراج ما لولاه لوجب دخوله فيعلم انه للعموم وهذا
لا يخرج من القسمين اذ المراد بالنقل ان كون النقل مستقلا بالدلالة
من غير مدخل للعقل فيه اذ صدق الخبر لا بد منه وانه عقلي قال
الاحكام اقول قد استوفى مبادي هذا العلم من اللغات وها هو يبين

من الاحكام

من الاحكام والكلام في الحاكم ونفس الحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه اما الحاكم
فهو عندنا الشرع دون العقل ولا نعني به ان الحكم في العقل لا حكم له
في شي اصلا بل انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى والحسن
والقبح انما يطلق لثلثة امور اضافية لا ذاتية الاول لموافقة الغرض
ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض الثاني ما امر الشارع
بالثنا على فاعله او بالذم له وليس ذاتيا لانه يختلف بالاحوال والازمان
الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وليس ذاتيا لما ذكرناه انفا
والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير وبالتفسير الثاني
ليس حسنا ولا قبيحا وفعل الله بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا
قبح لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبارين الاخيرين حسن اما بالثالث
فمطلقا واما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله سوا فيه فعل قبل
الشرع وبعده وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة
لذواتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
ومنها ما هو نظري كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع ومنها
ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم اخر رمضان وقبح
صوم اول شوال مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف
عن حسن وقبح ذاتيين ثم اختلفوا فقال القدما يحصل الحسن او القبح
للفعل من غير صفة توجبه بل بذاته وقال قوم يحصل بصفة توجبه
فيهما وقال قوم يحصل بصفة توجبه في القبح فقط والحسن يكفي فيه
عدم موجبية القبح وقال الجبائية يحصل بصفة توجبه فيهما
لكنها ليست صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف كلطم
اليتيم للتاديب والتعذيب لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيا لما
اختلف بان يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا اخرى واللازم باطل

اما الملازمة فلانه لو تخلف لزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه وانه محال

واما بطلان اللازم فلان الكذب قبيح وقد يحسن فانه يجب اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم او انقاذ بري ممن يقصد سفك دمه وكذلك القتل والضرب وغيرهما من الافعال كما يجب تارة ويحرم اخرى ولنا ايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان واللازم باطل بيان الملازمة انه اذا قال لاكذبن غدا فهذا خبر لا يخلو عن الصدق والكذب وايا ما كان يجتمع النقيضان اما الصدق فلانه عبارة عن وقوع متعلقه وهو الكذب في الغد فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيان وانهما متناقضان واما الكذب فلانه عبارة عن انتفاء متعلقه وهو ترك الكذب ويلزم المحال بعينه

قال استدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى اقول

دليلان لاصحابنا استضعفهما استدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى اي العرض بالعرض واللازم باطل اما الاول فلان حسن الفعل مثلا امر زائد على مفهوم الفعل والا لزم من تعقل الفعل تعقله ولا يلزم اذ نعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم يلزم ان يكون امرا وجوديا لان نقيضه لا حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وانه باطل بالضرورة وايضا اذا لم يصدق عليه انه ليس بحسن صدق عليه انه حسن اذ لا مخرج عن النفي والاثبات فلم يكن الحسن وصفا ذاتيا اذ المعدوم لا يكون له صفة الا مقدرة موهومة وكيف يكون صفة حقيقية ذاتية لما لا حقيقة ولا ذات له واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجوديا والا ارتفع النقيضان فقد ثبت انه زائد وجودي فهو معنى لان ذلك هو معنى المعنى ثم نقول الفعل قد وصف به حيث يقال الفعل حسن فيلزم قيام الحسن بالفعل لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى يقوم بغيره والفعل ايضا معنى وهو ظ فيلزم قيام

المعنى بالمعنى واما الثانية فلانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز وتحقيقه في الكلام قوله فيلزم قيامه به اي قيام الحسن بالفعل وقيام المعنى بالمعنى واعترض عليه بوجهين احدهما النقض باجراء الدليل في الممكن الثابت للفعل فيلزم ان لا يكون الامكان ثبوتيا فلا يكون الفعل في نفسه ممكنا ثانيهما ان الاستدلال بصيغة النفي وكونه سلبا على وجود المنفي فاسد اذ ليس كل منفي موجودا بل قد يكون ثبوتا كالامتناع فان المنفي فيه ثبوت الامتناع لقيام نقيضه وكون الشيء ممتنعا لا ما ليس امتناعا وان الثبوت للغير لا من الوجوب له فان المعدوم قد يتصف بالعدم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم وايضا قد يكون المنفي منقسما الى موجود ومعدوم كاللامعلوم فان المعلوم يشمل الموجود والمعدوم واذا جاز كونه ثبوتا او منقسما فعلى التقديرين لا يلزم من كون النفي سلبا وجود المنفي كما في المثالين واذا ثبت ذلك فلا يلزم كون المنفي وجوديا الا اذا ثبت ان السلب ليس من احد القبيلين بل هو سلب الوجود وفيه توقف الشيء على نفسه واستدل ان فعل العبد غير مختار لان ما المختار بل يجعل غير اختياري فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان الحسن والقبيح قسمان من فعل المتمكن منه ومن العلم بحاله واما عندنا فظ وانما قلنا انه غير مختار لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه غير مختار بل اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا افتقر الى مرجح اخر ولزم التس وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاضطراري

عليه من وجوه الاول انا نفرق ضرورة بين الافعال الضرورية والاختيارية
كالسقوط والصعود وحركتي الاختيار والرعشة فيكون استدلالا
في مقابلة الضرورة فيكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى
فيلزم ان لا يكون مختارا وانه كفر الثالث يلزم ان لا يوصف الفعل
بحسن ولا قبح شرعا اذ لا تكليف بغير المختار عندكم وان جوزتموه
الرابع وهو التحقيق والبواقي الزامية ان المختار انه يحتاج الى مرجح
وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفعل بدا ولا يجب يكون اختياريا
اولا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار وقد يجاب عن الاول
بان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان تعلق
ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد وعن الثالث ان وجود
الاختيار كاف في الشرعي وعندكم لولا الاستقلال بالفعل لقبح
التكليف عقلا وعن الرابع انه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله
تعالى يبطل استقلال العبد به وهذا تقرير واف في الكلام
قالت ... الثاني الادلة المذكورة لا تنتهض حجة على المخالف
لانه اذا كان بوجوه واعتبارات ندفع الاول لجواز الاختلاف والثاني
لجواز الاجتماع والثالث لانه قد لا يكون معنى والرابع لان اللازم قد لا
تكون له جهات واعتبارات واحتج بما ينقض عليهم
وهو من العقل والنقل اما من العقل فوجهان احدهما انه لو كان حسن
الفعل وقبحه لامر غير الطلب حاصل في الفعل لم يكن تعلق الطلب لذاته لازم
لما اما الملازمة فلتوقف تعلقه على امر زائد وما هو بالذات لا
يتوقف على امر زائد واما بطلان اللازم فلانا نعلم بالضرورة العقل
ان الطلب صفة ذات اضافة يستلزم مطلوبا عقلا ولا يعقل حقيقته
الا متعلقا به ثانيهما انه لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفته لم يكن الباري

مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع بيان اللزوم ان الافعال تكون حينئذ
في انفسها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان الفعل فيه احد الحكمين راجحا
فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول يكون قبيحا فلا يجوز عليه فيكون
الحكم بالراجح متعينا عليه وانه ينفي الاختيار وقد يقال ان امتناع
الفعل لقيام صارف القبح لا ينفي الاختيار واما من السمع فقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو كان الاحكام مدركة بالعقل
العقل لزم خلاف ذلك وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب
فيه والحرام وربما يستلزم ان التعذيب عندهم لتعميم العفو قوله
لاستلزام مذهبهم خلافه يحتمل ان يريد استلزام حكم العقل خلاف
ما يقتضيه الآية والاقرب حمله على ان مذهبهم في عدم جواز العفو
يستلزم التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات العقلية اشارة
الى انه الزامي وانه لا يمتنع ان يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة
قالت قالوا حسن الصدق النافع اقول للمعتزلة في اثبات حكم العقل
وجوه قالوا اولا حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار
والكفران معلوم بالضرورة من غير نظر الى عرف وشرع او غيرهما من عادة او
مصلحة او مفسدة ونحوها ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف
مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعادتهم وقال به من لا يتشرع كالبراهمة
فدل على انه ذاتي والجواب منع كونه معلوما بالضرورة بل باحد ما ذكر
من الشرع والعرف وغيرهما او منع الضرورة في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه بل باحد ما ذكر من التفسيرات الثلث قالوا ثانيا اذا استوى
الصدق والكذب في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدمة
يصلح مرجحا للصدق اثر العقل الصدق ولولا انه ذاتي ضروري
لما كان كذلك الجواب انه لا استواء في نفس الامر

لكل واحد لوازم فاذا تقديرنا فيما نقدره مستحيل فيمنع ايثار الصدق على
ذلك التقدير وان كان مما يوثر في الواقع وانما نستبعد ذلك لانا لا نجزم
من فرض التساوي وقوعه وانما يبادر الذهن الى الجزم بايثار الصدق مع
التقدير فيغلط ويظن انه جزم بايثاره عنده ووقوع المقدر والفرق بينهما
خفي ولو سلم ذلك في الشاهد اي في حقنا فلا يلزم في الغائب اي في
حق الله تعالى لتعذر القياس فيه فانا نقطع بان الله تعالى لا يقبح منه
تمكين العبد من المعصية وانه منا قبيح اذ يحرم على السيد تمكين عبده من
المعاصي اجماعا قالوا ثالثا لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فلا تفيد
البعثة وبطلانه ظاهر بيانه انه اذا قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم
صدقي فله ان يقول لا انظر فيه حتى يجب علي النظر وانه لا يجب حتى انظر
او يقول لا يجب حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر
ويكون هذا القول حقا ولا سبيل للرسول الى دفعه وهو حجة عليه
وهو معنى الافحام **الجواب** اما اولا فلانه مشترك الالزام لانه وان
وجب عندهم بالعقل فليس ضروريا لتوقفه على افادة النظر للعلم
مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا
بالنظر وانه لا يتم الواجب الا به فهو واجب والكل مما لا يثبت الا بالنظر
الدقيق واذا كان وجوبه نظريا فللمكلف ان يقول ما تقدم بعينه
وهو انه لا يجب ما لم انظر ولا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم يحكم العقل
بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب واما ثانيا فبالحل وهو ان قوله لا انظر
حتى يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر
وقد يقرر فلا يمكن الزامه النظر وهو معنى الافحام ولو سلم ان النظر
متوقف على وجوبه فقوله لا يجب حتى انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح
فان الوجوب ثابت عندنا بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت

لان

لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور ويكفي في التكليف
العاقل فانه يفهم التكليف وان لم يصدق به قالوا رابعا لو كان الحسن
اي لو تحقق كونه شرعيا لزم محالا لان حسنا في فعل الله تعالى وهو قبيح منه
شيء فلا يمتنع عليه شيء فيلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه
سد باب اثبات النبوة وان يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه قبل السمع
ويلزم ان لا نجزم بصدقه اصلا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع
فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي والاخبار صدقا فينسد
باب اثبات النبوة ويرتفع الثقة عن كلامه ثانيها في فعل العبد وهو ان
لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفو وانواع الكفر من العالم
بها قبل السمع وبطلانه ضروري **الجواب** عن الاول انه لا نسلم
امتناع اظهار المعجزة على الكاذب والكذب على الله امتناعا عقليا وان
كنا نجزم بعدمه لانه من الممكنات وقد قررنا ولو سلم امتناعه
فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاءه لجواز ان يمتنع لمدرك
آخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول وعن الثاني
انه لو اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو المنع من قبل الله تعالى الذي
هو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وان اريد به معنى آخر فلا يضرنا
لانه اثبات لغير المتنازع فيه **قال** مسئلتان على التنزل
الاولى اذا بطل حكم العقل فلا يجب شكر المنعم عقلا ولا يكون قبل الشرع حكم
لكن اصحابنا تنزلوا عن ذلك الاصل وبتقدير تسليم حكم العقل ابطلوا
هاتين المسئلتين فاقتدى بهم المسئلة الاولى شكر المنعم ليس بواجب
عقلا فلا اثم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبي خلافا للمعتزلة لنا لو وجب
لوجب لفائدة واللازم باطل اما الاول فلانه لولا الفائدة لكان عبثا وهو
قبيح فلا يجب عقلا او كان ايجابه عبثا وهو قبيح فلا يجوز على الله تعالى واما

ان الاثم

[illegible]

الثانية فلان الفائدة اما لله او للعبد والثاني اما في الدنيا او في الآخرة
والثلث منتفية اما لله فلتعاليه عن الفائدة واما للعبد في الدنيا فلان
منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه مشقة وتعب
ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون فائدة دنيوية واما للعبد في
الآخرة فلان امور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه والذي
ذهب اليه المعتزلة من هذه الاقسام وانفصلوا به عن هذا الالزام
هو ان الفائدة للعبد في الدنيا وهو الامن من احتمال العقاب لتركه
وذلك الاحتمال لازم الخطور بالبال كل عاقل فانه اذا نشا ورأى ما عليه
من النعم الجسام التي لا تحصى حينا علم انه لا يمتنع كون المنعم بها قد الزمه
الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وقولهم هذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره
بل نعلم عدمه في اكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض
بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بدون اذن المالك
فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى واما لانه
كالاستهزاء وما شاكله الا ترى ان من حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقا
وغربا ويعم العباد رفقا ووهبا فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق يذكرها
في المجامع ويشكره عليها تحدثا بنعمة ما يالاعيان فانه يعد استهزاء منه
بالملك فكذا هاهنا بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما يملكه اكثر مما انعم الله
به على العبد بالنسبة الى الله وشكر العبد بعقله اقل قدرا في جنب الله
من شكر الفقير للملك بحركات لسانه **قال** الثانية انه لا حكم للعقل
اقول هذه هي الثانية من مسألتي التنزل وهو انه لا حكم لافعال
العقلاء قبل الشرع وقد قسم المعتزلة الافعال الاختيارية الى ما لا يقضي
العقل فيها بحسن ولا قبح ولهم فيها ثلاثة مذاهب الحظر والاباحة والتوقف
منها والى غيرها وهو ينقسم عندهم الى الاقسام الخمسة المشهورة من واجب

ومندوب

ومندوب ومباح ومحظور ومكروه لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة
فاما فعله فحرام واما تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على
مصلحة فاما فعله فمندوب واما تركه فمكروه وان لم يشتمل عليها
اصلا فمباح اما الحاظر فنقول له لو كانت محظورة وفرضنا ضدين
لا ثالث لهما كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال قال الاستاذ
من ملك بحرا لا ينزف واتصف بغاية الجود واحتاج مملوكه قطرة
من ذلك البحر فكيف يدرك العقل تحريمها والتقريب واضح
قالوا تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم الجواب ان تحريم
التصرف في ملك الغير عقلا ممنوع فانه انما يبتني على ورود السمع ولولا
ورود السمع بها لما علم ولو سلم انها عقلية فذلك فيمن يلحقه
ضرر بها بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير
والاصطلاء بناره والاستظلال بجداره والمالك فيما نحن فيه
منزه عن الضرر ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز
ودفعه عن النفس واجب عقلا وليس محتمله اذ دفع ضرر الخوف
اولى من العكس واما المبيح فنقول له ان اردت انه لا حرج
في الفعل والترك فمسلم وان اردت خطاب الشارع بذلك فلا شرع وان اردت حكم العقل بالتخيير
فالمفروض انه لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع
فان ذلك معنى عدم الحكم بحسنه او قبحه وقد فرضته كذلك
فيلزمك التناقض ومثله آت في المحرم قالوا خلق العبد وما
ينتفع به فالحكم يقتضي اباحته له تحصيلا لمقصد خلقهما والا كان
عبثا خاليا عن الحكمة وانه ينقض الجواب انما ينتقض بامثلة
الغير فيحرم التصرف والحل بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر عنه
فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث واما الواقف فنقول

فنقول له ان اردت انك توقفت عن الحكم لتوقفه على السمع فسلم وان
اردت به انك توقفت لتعارض الادلة ففاسد لانا بينا بطلانها فلا
تعارض وقد يقال من قبل الحاظر لا نسلم ان الضدين بلا واسطة
ما لا حكم للعقل فيه لانه يحكم بالاباحة قطعا ومن قبل المبيح الغرض
ان لا حكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك صفة محسنة او مقبحة
ولا ينافي ذلك الحكم العام بالاباحة ومن قبل الواقف ربما انه
ثم حكما باحدهما في نفسه فالبعض مباح والبعض محظور ولا ادري
ايهما هو في الفعل المعين وهو غير ما ردددت فيه من الامرين قال
الحكم اقول قد بين الحاكم وانه هو الشرع فشرع في مباحث الحكم وقد
لزم مما بين ان الحكم انما هو الحكم الشرعي واخذ يتكلم في حده واقسامه
ومسائل تتعلق باقسامه فهذا حده قيل هو خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين فالخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام وباضافته
الى الله خرج خطاب من سواه اذ لا حكم الا لله والرسول والسيد
انما وجب طاعتهما بايجاب الله تعالى اياها وبقوله المتعلق بافعال المكلفين
خرج ما ليس كذلك ولو قال بفعل المكلف لكان اولى ليتناول ما يعم
من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وسلم هكذا قيل فورد عليه مثل قوله والله
خلقكم وما تعملون فانه داخل في الحد وليس بحكم فبطل طرده
فزيد عليه قيد يخصصه ويخرج عنه ما دخل فيه من غير افراد الحدود
وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فقالوا المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير ليندفع النقض فان قوله والله خلقكم وما تعملون ليس فيه
اقتضاء ولا تخيير انما هو اخبار نعم يقال له فورد عليه كون الشيء دليلا
وسببا وشرطا من احكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير وانها تخرج من الحد
مع انها من افراد المحدود فبطل عكسه فزيد عليه ما عكسه فيدخل فيه

ما خرج عنه من افراد المحدود وهو قولهم او الوضع فقالوا بالاقتضاء
او التخيير او الوضع فان الاحكام التي ورد بها النقض كلها من وضع الشارع
وتحصيل بجعله وعند ذلك استقام الحد لاطراده وانعكاسه ومنهم من
لم يزد هذا القيد وادعى ان هذه الاحكام لا ترد نقضا فتارة يمنع خروجها عن
الحد وتارة يمنع كونها من المحدود اما الاول فقيل انها لا تخرج بخطاب
الوضع يرجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء
العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا
وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها
وحرمته دونها وعليه فقس والحاصل ان مرادنا من الاقتضاء و
التخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني واما
الثاني فقيل انه ليس بحكم ونحن لا نسمي هذه الامور احكاما وان سماها
غيرنا به فلا مشاحة في الاصطلاح واعلم ان الحد الاول المعزى الى [illegible] ويمكن
الذب عنه بان الالفاظ المستعملة في الحدود يعتبر فيها الحيثية وان
لم يصرح بها فيعتبر المتعلق بالمكلفين من حيث هم مكلفون وقوله
والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف
ولذلك عم المكلف وغيره قال وقيل الحكم اقول قال الآمدي
الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية فخرج خطابه بغيرها كالاخبار بالمحسوسات
والمعقولات قال في المنتهى ان فسر اي الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم
[illegible] فلا دليل عليه اي في اللفظ والا ورد على طرده الاخبار
بما لا يحصى من المغيبات ثم يختص بما لا يحصل الا بالاطلاع عليه
ولا دور لان تحصيل الشيء غير تصوره وهذا الحكم كل انسان اذ ليس له
خارجي واعلم ان له ان يفسرها بتحصيل ما يحصل لها بالشرع دون
ما هو حاصل ورد الشرع به ام لا لكنه يعلم بالشرع وح يكون كالاول

وهو عام ومنقسم لانه لا يطلب منه واما قوله تخصيص له فاعلم ان الخبر قد يسمى به اللفظ ومعنى يدل عليه ثابت في النفس ويتعلق لذلك المعنى تعلق بوقوعه في الخارج فان كان واقعا فصادق والا فكاذب وسند يمكن ان يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر واما الانشاء فيقسم فلا يلزم ان يكون متعلقا واقعا في الخارج اذ هو النفسي اذا علانية يا اعلام النفس وهو الطلب مثلا وذلك مما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه توقيفا عليه واذا عرفت هذا فقوله ثم كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت مما يصلح للانشاء والاخبار عن ايجاب سابق متردد بين كونه حكما وعدمه **قال** فان كان طلبا **اقول** هذا اول تقسيم الحكم والحكم اما طلب او غير طلب اما الطلب فاما يكون لفعل لانه المتقدم دون عدم الفعل وهيئاته والفعل اما كف واما غير كف وعلى التقديرين لا بد ان ينتهض الاتيان به سببا للثواب لانه طاعة واما تركه في جميع وقته فقد ينتهض سببا للعقاب وقد لا ينتهض فهذه اربعة اقسام فان كان طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان لم ينتهض فعله سببا للثواب فندب وان كان طلبا للكف عن فعل ينتهض سببا للعقاب فتحريم وان لم ينتهض الكف خاصة سببا للثواب فكراهة واما غير الطلب فان كان تخييرا بين الفعل والكف عنه فاباحة والا فوضعي وهاهنا نكتة وهو ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس الفعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة

ينتهض فعله
بتعين

والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف وقد نبه المصنف على فائدتين احديهما ان ما ذكرنا بناء على ان الطلب داي الفعل نفي النهي الكف وفي غيره غيره واما من يرى ان الترك نفي الفعل وهو ان لا يفعل فيطرح في الوجوب قوله غير كف لانه كان لاخراج التحريم معتقدا انه طلب فعل لكنه كف ويقول في التحريم ان كان طلبا لنفي فعل الثانية ان الواجب اذا كان وقته موسعا فيعلم انه لا ينتهض تركه سببا للعقاب الا اذا تركه في جميع الوقت فنبه عليه بقوله في جميع وقته لئلا يتوهم انه قد ترك ولا عقاب فلا يكون سببا له على انه لو لم يذكره لم يخل لان انتهاض تركه سببا في الجملة لا يوجب انتهاضه دائما ذكران في تتمة الكلام في الازل خطابا خلاف وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا ويبنى عليه ان الكلام حكم في الازل ويصير حكما فيما لا يزال فان قلت ما معنى سببية الفعل للعقاب وانتم لا توجبون العقاب كما يقول المعتزلة قلت معناه انه لو عوقب به وقيل انما عوقب لكن لانه العقل ولم يستقبح في مجاري العادات واعلم بعد هذا كله انه يرد عليه وجوب الكف في قوله كف نفسك فيفسد حد الوجوب عكسا وحد التحريم طردا والتحقيق ان ايجاب الكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بالفعل او يتعلق بالكف منه الى اخره ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا اليه **قال** الوجوب **اقول** الوجوب في اللغة الثبوت قال صلى الله عليه وسلم اذا وجب المريض فلا تبكين باكية وايضا السقوط ومنه وجبت الشمس ومنه وجبت جنوبها وفي الاصطلاح ما تقدم وهو خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب

الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح ما تقدم وما الواجب الفعل فهو الوجوب كما تقدم وما العقاب ... وما اوعد بالعقوبة على تركه ... وما يخاف ... فيه القاضي ... بوجهها وقال ... ما يكفي ... يسقط الوجوب ... والواجب ... الحنفية ... المقطوع ... والواجب ...

منه

فالواجب هو الفعل المتعلق للوجوب فهو فعل غير كف تعلق به خطاب
بطلب بحيث ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب ومنه يعلم
حد الاقسام الاخر وحد متعلقاتها وقيل الواجب ما يعاقب تاركه
وهو مرجوح لجواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل
ما اوعد بالعقاب على تركه لينتفع ذلك وهو غير مندفع لان ايعاد
الله صدق فيستلزم العقاب على الترك ويعود ما قلنا وقيل
ما يخاف العقاب على تركه فيبطل طرده وقال القاضي ابو بكر ما يذم
شرعا تاركه بوجه ما والمراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله
وذلك لانه لا وجوب الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل من الواجبات
ما لا يذم تاركه كيف ما تركه بل يذم تاركه بوجه دون وجه وهو الموسع
فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته ولو تركه في بعض الوقت وفعله
في بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في
ظنه وكذا المخير اذا قلنا كل واحد واجب فانه يذم تاركه اذا ترك
معه الاخر واما اذا قلنا هو احدهما مبهما كما يراه المص فيذم تاركه
باي وجه فرض على ذلك لم يذكره كغيره وبهذا القيد ما قطع على عكسه
فلم يخرج من المحدود ما هو من المحدود اعني الموسع والكفاية لكنه اخل
بطرده فدخل فيه ما ليس من المحدود وهو صلوة النائم والناسي
والمسافر فانه يذم تاركها بتقدير انتفاء العذر فان قال القاضي
لا نم ان هذه غير واجبة بل واجبة وسقط الوجوب فيها بالعذر
قلنا وكذلك في الكفاية يقال يذم بتركه شرعا اي يجب الذم لكن يسقط
وجوب الذم بفعل البعض الاخر واذا اعتددت بالوجوب الساقط
في الفعل فلم لا تعتد بالوجوب الساقط في الذم فلا يكون الى قوله حاجة
حاجة وكذلك الموسع وللقاضي ان يقول ترك احد الكفاية

وهو مرجوح وربما يلتبس في وجوبه ولا يكون
واجبا في نفسه فانه يخاف العقاب
على تركه

بحيث ان يترك غيره فيذم وان لا يترك فلا يذم وهذا الترك بحاله متغير
وقد تغير خارجي بخلاف ترك النائم فان عدم النوم تقديري ولا يخرج
هذا الترك بحاله والمتغايران اذا اريد احدهما لم يرد الاخر نقضا عليه
اذا عرفت معنى الواجب فمن اسمائه الفرض وهما مترادفان عند الجمهور وقالت
الحنفية يفترقان بالظن والقطع فما ذكر ان كان ثبت بقطعي ففرض
كقراءة القران في الصلوة الثابتة بقوله فاقرؤوا ما تيسر من القران وان
ثبت بظن فهو الواجب نحو تعيين الفاتحة الثابت بقوله لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وهو احاد ونفي الفضيلة محتمل ظاهر والنزاع لفظي قال
الاداء تقسيم اخر للحكم وهو ان الفعل قد يوصف بكونه اداء وقضاء
واعادة فالاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا فيخرج ما لم يقدر له وقت
كالنوافل او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام شهرا وما وقع في وقته
المقدر شرعا ولكن في الوقت الذي قدر له اولا كصلوة الظهر فان وقته
الاول هو الظهر والثاني اذا ذكرها بعد النسيان فاذا اوقعها في
الثاني لم يكن اداء وليس قوله اولا متعلقا بقوله فعل فيكون معناه فعل
اولا ليخرج الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع في عبارة
بعض المتاخرين خلافه والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء وهو المقدر له
شرعا اولا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا فيخرج ما فعل في وقت
الاداء او اعادة المؤداة خارج وقتها وما لم يسبق له وجوب كالنوافل
وقيد الوجوب بقوله مطلقا تنبيها على انه لا يشترط الوجوب عليه ثم لا
فرق بين تاخيره عنه وقت الاداء سهوا او عمدا مع التمكن من فعله اولا
او مع عدم التمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحيض او عقلا كالنوم وقيل
هو ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك
والفرق بين التعريفين ان فعل النائم والحائض قضاء على الاول دون

لاداء اعادة

له وجوب وبالجملة وليس نقضاً على الثاني اذ لم يجب على المستدرك لقيام المانع
من الوجوب الاول فان بعضهم قال بوجوب الصوم عليهما نظراً الى
عموم قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لان جواز الترك مجمع
عليه وهو ينافي الوجوب قطعاً والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانياً لخلل
وقيل لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانية مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب
الفضيلة عذر دون الاول اذ ليس فيها خلل والحاصل ان الفعل ان
يقدم على وقته فان فعل فيه فاداء او بعده فقضاء ان وجد سبب وجوبه
والا فغيرهما ومن الاداء الاعادة لخلل او لعذر قال مسئلة الواجب على
الكفاية على الجميع ويسقط بالبعض لنا اثم الجميع بالترك باتفاق
قالوا سقط بالبعض قلنا استبعاد قالوا كما امر بواحد مبهم امر بعض
مبهم قلنا اثم واحد لا بعينه لا يعقل قالوا فلولا نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعاً
بين الادلة اقول هذه مسائل تتعلق بالواجب هذه اولها وهي في الواجب
على الكفاية يحصل المقصود منه بفعل البعض وحكمه انه يجب على
الجميع ويسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط الجواب
هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض اذا
حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه والاختلاف
في طرق الاسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالقتل بالردة والقصاص
فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني قالوا ثانياً كما يجوز الامر بواحد
مبهم اتفاقاً يجوز امر بعض مبهم فان الذي يصلح مانعاً هو الابهام وقد علم
انتفاؤه الجواب الفرق بان اثم غير واحد معين لا يعقل بخلاف الاثم
بواحد غير معين قالوا ثالثاً قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو
تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة الجواب ان الظاهر مأول بالدليل
فيحمل على غير ظاهره جمعاً بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقال

وقيل انما يجب على البعض لنا ان الجميع اذا تركوه
يأثمون وهو معنى الوجوب [illegible]
قالوا لو [illegible] لا يسقط بفعل البعض

دليلنا على الوجوب على الجميع يتأول هذا بان فعل الطائفة من الفرقة
مسقط للوجوب عن الجميع قال الامر بواحد من اشياء كخصال
الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب
واحد معين ويسقط به وبالاخر لنا القطع بالجواز والنص دل عليه
وايضاً وجوب تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من الجنس فلو كان
التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع ولو كان معيناً لخصوص احدهما
امتنع التخيير المعتزلة غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به قلنا
انه معين من حيث هو واجب وهو واحد من الثلاثة فيتعين بالخصوص
اطلاق غير المعين عليه قالوا لو كان الواجب واحداً من حيث هو احدها
لا بعينه منها لوجب ان يكون المخير فيه واحداً لا بعينه اقول هذه ثانية
مسائل الوجوب الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة مستقيم
ويعرف بالواجب المخير وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بواحد
وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف
بالنسبة الى المكلفين وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف
لكنه يسقط به وبالاخر لنا القطع بالجواز لانه لو قال اوجبت عليك
واحداً مبهماً من هذه الامور وان فعلت فقد اتيت بالواجب وان
تركت الجميع اثم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال
ثم النص دل عليه كما في الكفارة فوجب حمله عليه لنا ايضاً اجماع
الامة على وجوب تزويج احد الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب
اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير فلو كان التخيير يقتضي
وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقبات وهو خلاف
الاجماع ولو كان التخيير معيناً لخصوص احدهما لامتنع التخيير لان التعيين
يوجب ان لا يجزئ لو اتى بالاخر والتخيير يوجب ان يجزئ وهما لا يجتمعان

لا بعينه من حيث هو احدها فان تعدد لزم التخيير بين واجب وغير
واجب وان اتحد لزم اجتماع التخيير والوجوب واجيب بان [illegible]
في الجنس صفة الخاطبين والعتق ان الذي وجب لم يخير فيه [illegible]
فيه الوجوب لعدم التعيين والتعدد باي يكون المتعلقين [illegible]
كالوجوب واحداً او وجب واحد قالوا يأثم ويسقط وان
كان بغير التخيير كالكفاية قلنا الاجماع ثم على اثم الجميع
بترك واحد وانه لا يأثم واحد لا بعينه غير معقول
بخلاف التأثيم على ترك واحد من الثلاثة قالوا يجب ان يعلم
الآمر الواجب قلنا يعلمه بما اوجبه واذا اوجب
غير معين وجب ان يعلمه غير معين قالوا علم ما يفعل فكان
الواجب لكونه واحداً منها لا بخصوصه للقطع بان الخلق فيه
صح

واذا بطل القسمان لم يبق الا ان يوجب احدها لا بعينه وهو المط للمعتزلة
في نفي التخيير وجوه الاول قالوا اولا غير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به
اذ علم المكلِف والمكلَف بما به التكليف ضروري وايضا غير المعين يستحيل
وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به مع انه
لا قائل بالتخيير تكليف بالمحال الجواب لا نسلم ان غير المعين مجهول ويستحيل
وقوعهما انما ذلك في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه
دون وجه فلا فان قلت ندعي ان غير المعين من وجه مجهول من
ذلك الوجه وممتنع وقوعه من ذلك الوجه وهذا من حيث هو واجب
غير معين قلنا انه معين من حيث هو واجب وهو مفهوم واحد
من الثلاثة الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم تشخص خصوصية شيء
من الثلاثة وتعينه فاطلاق غير المعين عليه صحيح لذلك لا لانه لا يتعين
ولا يتميز في الذهن او كلف بايقاعه غير معين في الخارج وقالوا ثانيا
لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان المخير فيه
الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما فالواجب المخير فيه
ان تعدد لزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة
الوجوب كما تقول صل او كل الخبز وان اتحد لزم اجتماع التخيير
وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد
وانهما متناقضان الجواب اما اولا فبالنقض بوجوب اعتاق
واحد من الجنس وتزويج احد الخاطبين فان دليلكم بعينه يجري فيهما
واما ثانيا فبالحل ببيان ما هو الحق فيه وذلك ان الذي وجب وهو
المبهم لم يخير فيه والمخير فيه هو كل من المتعينات لم يجب منه شيء لانه
لو وجب معينا وان كان يتادى به الواجب لتضمنه مفهوم احدها
وتعدد ما صدق عليه احدها اذ تعلق به الوجوب والتخيير يأبى

كون

كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا كما لو حرم واحد من الامرين
او وجب واحد فان معناه ايهما فعلت حرم الآخر وايهما تركت
وجب الآخر فالتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز انما
الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه قالوا ثالثا
كما في الكفاية وان كان بلفظ التخيير ويسقط بفعل البعض فكذا ههنا
اذ المقتضي فيهما واحد وهو حصول المصلحة بمبهم الجواب اما اولا
فبالفرق بالاجماع ثم على تأثيم الجميع وههنا على التأثيم بترك البعض
والخصم لا يساعده في الثانية لانه المتنازع فيه ولولا انه صرح في
المنتهى بذلك لامكن تقدير كلامه هكذا والتأثيم ههنا بترك البعض
على ان يكون استينافا لا متعلقا بالاجماع فيكون سند الاجماع ولو
قال وبعدم الاجماع بالتأثيم بترك كل واحد لكفاه واما ثانيا فهو
عدلنا ثم عن النظ لضرورة لا يوجد ههنا وهو ان تأثيم واحد لا بعينه
غير معقول بخلاف التأثيم بترك واحد من الثلاثة فانه معقول قالوا
رابعا وهو لمن زعم ان الواجب معين عند الله يجب ان يعلم الآمر الواجب
فيكون معلوما لله فيكون معينا عنده الجواب انه يعلمه حسبما اوجبه
فاذا اوجب واحدا من الثلاثة غير معين وجب ان يعلمه كذلك والا
لم يكن عالما بما اوجب قالوا خامسا وهو لمن قال الواجب هو ما يفعل
علم الله تعالى ما يفعله المكلف لشمول علمه فيكون هو الواجب عليه في علمه لان
ما يفعله فهو الواجب اتفاقا واياما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا الجواب
ما يفعله هو الواجب لكونه احد الثلاثة لا لخصوصية كونه اطعاما ولا
كسوة ولا اعتاقا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو
الواجب على عمرو لا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار
دون التكليف قال مسئلة الموسع الجمهور ان جميع وقت الظهر

ويخرج وقت الاداء القاضي الواجب الفعل او العزم ويتعين اخرا وقيل
وقته اوله فان اخره فقضاء بعض الحنفية آخره فان قدمه فنفل يسقط
الفرض الكرخي الا ان يبقى بصفة المكلف فما قدمه واجب لنا ان الامر قيد
بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم وايضا لو كان معينا لكان المصلي
في غيره مقدما فلا يصح او قاضيا فيعصي وهو خلاف الاجماع القاضي
ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة واجيب بان الفاعل ممتثل
لكونها صلاة قطعا لا لاحد الامرين ووجوب العزم في كل واجب من احكام
الايمان الحنفية لو كان واجبا اولا لعصى بتأخيره لانه ترك قلنا التأخير
والتعجيل فيه كخصال الكفارة أقول هذه ثالثة مسائل الوجوب
وهي انه اذا كان وقت الواجب موسعا اي زائدا على الفعل كالظهر ونحوه
فالجمهور على ان جميعه وقت لادائه ففي اي جزء اوقعه فقد اوقعه في وقته
وقال القاضي ومتابعوه الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه
او ايقاع العزم فيه على الفعل في ثاني الحال الا ان آخر الوقت اذا بقي منه قدر ما
يسع الفعل تعين الفعل وقال قوم من الشافعية وقته اوله فان اخره
فقضاء وقال بعض الحنفية وقته اخره فان قدمه عليه فنفل يسقط الفرض
كتعجيل الزكاة قبل وجوبها قال الكرخي هذا اذا لم يبق على صفة التكليف الى
آخر الوقت بان يجن او يموت واما اذا بقي فيعلم ان ما فعله كان واجبا
لنا ان الامر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم و
لتخصيصه باول الوقت واخره بل اللفظ ينفيهما فيكون القول بهما تحكما
باطلا ولنا ايضا ان كان وقته جزءا معينا فان كان اخر الوقت كان
المصلي في غيره مقدما الصلاة على الوقت فلا تصح كما قبل الزوال وان كان
اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتأخيره له عن وقته عاصيا
كما لو اخر الى وقت العصر وكلاهما خلاف الاجماع وقال القاضي ثبت

في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما
عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيجب الجواب بانا نقطع ان الفاعل للصلاة
ممتثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها احد الامرين مبهما وايضا فلا نم
ان الاثم بترك العزم انما هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلاة حتى يكون كخصال
الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره
هو من احكام الايمان يجب مع ثبوته سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل
فلو عزم على ترك واجب بعد عشرين سنة لأثم وان لم يدخل الوقت
ولم يجب وقال الحنفية لو كان واجبا في اول الوقت لعصى بتأخيره
لانه ترك الواجب وهو الفعل في الاول الجواب بان الملازمة ممنوعة
وانما يلزم لو كان الفعل اولا واجبا على التعيين وليس كذلك بل التأخير
والتعجيل فيه جائز كخصال الكفارة ومذهب الشافعية لما علم دليله
بالجواب من دليل الحنفية لانه عكسه ترك لاختصار قال مسئلة
من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا فان اراد وجوب نية القضاء وان لم يمت ثم فعله في وقته فالجمهور اداء وقال القاضي قضاء
فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت يعصي بالتأخير ومن
اخر مع ظن السلامة فمات فجأة فالتحقيق لا يعصي بخلاف ما وقته العمر
أقول هذه رابعة مسائل الوجوب وهي من ادرك وقت الفعل
وظن الموت في جزء ما منه واخر الفعل عنه مع ظن الموت عصى اتفاقا فان
لم يمت وفعله بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا اولا فقال
الجمهور هو اداء لصدق حده عليه وقال القاضي انه قضاء لانه صار وقته
شرعا بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فهذا وقع بعد وقته ولا خلاف
معه في المعنى الا ان يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد فانا
النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعله في وقته المقدر له شرعا اولا
وان عصى بالتأخير كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت واخر فانه

يعني ثم اذا ال خطأ اعتقاده وان وقعه في الوقت كان اداء اتفاقا ولا
اثر لاعتقاده الذي قد بان خطاؤه فكذا ههنا هذا فيمن ظن
الموت وسلم واما عكسه وهو من اخر مع ظن السلامة ومات فجاة
فالتحقيق انه لا يعصي لان التاخير جائز ولا تأثيم بالجائز ولا يتقيد شرط
الجواز بسلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف المحال
وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب
قال مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا واجب
والاكثر وغير شرط كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم
وغسل جزء الراس وقيل لا فيهما لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وفي
غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب
لنفسه ولامتنع التصريح بغيره ولعصى بتركه ولصح قول الكعبي في نفي المباح
ولوجب نية قالوا لو لم يجب لصح دونه ولما وجب التوصل الى الواجب
والتوصل واجب بالاجماع واجيب ان اريد بلا يصح و واجب لا بد منه
فمسلم وان اريد مامورا به فاين دليله وان سلم الاجماع ففي الاسباب بدليل
خاص اقول الاتفاق على ان الوجوب اذا كان مقيدا بمقدمة لم تكن
تلك المقدمة واجبة كان يقول ان ملكت النصاب فزك فهذا لا يكون
ايجابا لتحصيل النصاب انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما
لا يتم ذلك الواجب الا به واجبا او لا ومختار المص ان ما لا يتم الواجب الا به
ان كان مقدورا للمكلف بان يتاتى الفعل بدونه عقلا او عادة لكن الشارع
جعله شرطا للفعل فهو واجب والا فلا وقال الاكثرون وغير ما جعله
شرطا للفعل ايضا واجب مما يلزم فعله عقلا كترك الاضداد في الواجب
وفعل ضد في المحرم او عادة كغسل جزء من الراس لغسل الوجه كله وقيل لا
وجوب في الشرط وغيره وهذا يشهد لفظ المنتهى لكن غيره اذا قال في هذا

مقدورا اخرجه عن بعض ما لا يمكن تحصيله من الالات فكانه يرى ذلك
مما هو قيد في الوجوب لنا اما ان الشرط يجب فلانه لو لم يجب لم يكن
شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وانه ينفي حقيقة
الشرطية واما ان غيره لا يجب فلانه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم
تعقل الموجب له والا ادى الى الامر بما لا يشعر به واللازم باطل لانا نقطع بالحكم
الفعل مع الذهول عما يلزمه وايضا التعلق داخل في حقيقة الوجوب فكل
ما تعلق به الخطاب فهو واجب وما لم يتعلق به فهو غير واجب فلو وجب
اللازم لكان متعلقا بخطاب كالاصل لما كان كذلك وايضا لو استلزم
وجوبه لامتنع التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بصحة ايجاب غسل
الوجه ونفي ايجاب غيره وايضا لو استلزم لعصى بتركه ومعلوم ان تارك
غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل الوجه انما يعصي بترك
غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الراس وايضا لو استلزم لصح قول
الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به فيجب وانه باطل
اجماعا وايضا لو استلزم لوجبت نية المقدمة والتالي باطل بالاتفاق قالوا لو لم
يجب لصح الاصل دونه ولا يصح لان المفروض لا امتناع دونه وايضا لو لم
يجب لما كان التوصل الى الواجب واجبا والتوصل الى الواجب واجب اجماعا
الجواب عنهما ان قولك في نفي اللازمين لا يصح الاصل بدونه والتوصل
واجب ان اردت به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت به
انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله فان قال الاجماع على
وجوب التوصل شرعا فان تحصيل اسباب الواجب واجب كحز الرقبة
في القتل واسباب الحرام حرام وما ذلك الا لانها وسيلة فالجواب لا نسلم
الاجماع وان سلم فهو في الاسباب خاصة لدليل خارجي لا لانها وسيلة
فلا يدل على وجوب التوصل مطلقا قال مسئلة يجوز ان يحرم واحد

لا بعينه خلافا للمعتزلة وهو كالمخيرة قوله هاتان مسئلتان مما يتعلق بالتحريم
احدهما انه يجوز ان يحرم واحد مبهم من اشياء معينة ويكون معناه ان له ترك
ايهما شاء جمعا وبدلا وليس له ان يجمع بينهما خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة
الواجب المخير احتجاجا وايرادا وشبهة وجوابا قال مسئلة يستحيل كون
الشيء واجبا حراما من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز تكليف المحال
واما الشيء الواحد له جهتان كالصلوة في الدار المغصوبة فالجمهور تصح
والقاضي لا تصح ويسقط الطلب عندها واحمد واكثر المتكلمين لا تصح
ولا يسقط لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بالخياطة ونهيه
عن مكان مخصوص للجهتين وايضا لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلقين
اذ لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لان الامر للصلوة والنهي للغصب
واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما قوله هل يجوز كون
الشيء واجبا حراما معا ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول اما الواحد
بالجنس فيجوز فيه ذلك بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللشمس والقمر
ومنعه بعض المعتزلة لان الفعل يحسن ويقبح لذاته وصرف الوجوب
والتحريم الى قصد التعظيم انما الكلام في الواحد بالشخص وذلك
اما ان يتحد فيه الجهة او تتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد
من الجهة الواحدة واجبا حراما معا فذلك مستحيل قطعا الا عند بعض
من يجوز تكليف المحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظرا الى ان التحريم
يتضمن جواز الفعل وهو ينافي التحريم انما البحث في الشيء الواحد بالشخص
يكون له جهتان فيجب باحديهما ويحرم بالاخرى وذلك كالصلوة
في الدار المغصوبة فيجب لكونها صلوة وتحرم لكونها غصبا فقال الجمهور
تصح الصلوة وقال القاضي لا تصح لكن يسقط الطلب عندها
لا بها وقال احمد واكثر المتكلمين والجبائي لا تصح ولا يسقط الطلب

لنا ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص
ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي
عن المكان ولنا ايضا لو لم تكن صحيحة لكان لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم
اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق
الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر
وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد
المتعلق قال واستدل لو لم يصح لما ثبت صلوة مكروهة ولا
صيام مكروه لتضاد الاحكام واجيب بان تعدد الكون منع والا
لم يفد والرجوع النهي الى وصف منفك واستدل لو لم يصح لما سقط
التكليف قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يامروهم بقضاء
الصلوة ورد بمنع الاجماع مع مخالفة احمد وهو اقعد بمعرفة الاجماع قوله
دليلان ضعيفان استدل لو لم تصح لما ثبت صلوة مكروهة
ولا صيام مكروه لان الاحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم
يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع التحريم لما ثبت مع الكراهة اذ لا مانع
الا التضاد والجواب ان الكون في الحيز واحد في الصلوة وهو المأمور
لانه جزء المامور به وفي الغصب هو منهي عنه لانه هو الغصب فيتحد
المتعلقان فان كان الصوم المكروه والصلوة المكروهة كذلك
منع صحتهما والا لم يفد اذ لا يلزم من الصحة حيث يرجع النهي الى وصف
منفك فلا يتحد المتعلق الصحة حيث يرجع الى الكون الذي هو ذاتي
فيتحد المتعلق [illegible] لو لم تكن صحيحة لم يسقط بها التكليف
قال القاضي وقد سقط اجماعا لانهم لم يامروا المصلين في الدور
المغصوبة بقضاء صلوتهم والجواب منع الاجماع مع مخالفة احمد وهو

اتفقد تعرف فيه الاجماع فلو كان الاجماع لعرفه فلم يخالفه ولا نعني بمخالفته
يمنع انعقاد الاجماع لجواز الاجماع في عصر قبله او بعده قال القاضي
والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان لان الكون واحد وهو غصب
واجيب باعتبار الجهتين بما سبق قالوا لو صحت لصح صوم يوم النحر
بالجهتين واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه
فلا تتحقق جهتان او بان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الا بدليل خاص
اقول قال القاضي والمتكلمون في نفي صحتها لو كانت صحيحة لاتحد
متعلقا الامر والنهي واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان الكون جزء الحركة
والسكون وهما جزءا الصلوة فهذا الكون جزء هذه الصلوة فيكون
مامورا به ثم انه بعينه هو الكون في الدار المغصوبة فيكون منهيا عنه
الجواب ان متعلقهما واحد لكن يتعدد باعتبار جهتين فيه كما
تقدم في مثال الخياطة وانه غير ممتنع قالوا ثانيا لو كانت صحيحة
لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع الا اتحاد المتعلق
واعتبار الجهتين يرفعه الجواب بوجهين احدهما ان صوم يوم النحر
لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة
والغصب لامكان كل بدون الاخر وحاصله تخصيص الدعوى بما
يجوز انفكاك الجهتين فيه ثانيهما ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه
ينصرف الى الذات غالبا وقد تعتبر الجهتان لدليل خاص شرعي كنهي
مخالفة الظاهر فيصح بخلاف نهي الكراهة فانه ينصرف الى الوصف غالبا
قال واما من توسط ارضا مغصوبة فحظ الاصولي بيان استحالة
تعلق الامر والنهي معا بالخروج وخطا ابي هاشم واذا تعين الخروج للامر
قطع بنفي المعصية به بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية
مع الخروج ولا نهي بعيد ولا جهتين لتعذر الامتثال اقول هذا كله

فيما

فيما صح فيه الانفكاك وجمعهما المكلف باختياره واما ما لا يكون كذلك
كمن توسط ارضا مغصوبة فحظ الاصولي فيه بيان امتناع تعلق الامر و
النهي معا بالخروج فانه تكليف بالمحال وبيان خطا ابي هاشم في قوله بتعلقهما
معا بالخروج واذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع
بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه في الخروج من السرعة وسلوك
اقرب الطرق واقلهما ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا
نهي عنه قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع ايجاب الخروج
وهو بعيد اذ لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به وقد علم
انتفاء تعلق النهي به فانتقض الدليل عليه فان قيل فيه الجهتان فيتعلق
الامر بافراغ ملك الغير والنهي بالغصب كالصلوة في الدار المغصوبة سواء
قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف صلوة الغصب
فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف قال مسئلة
المندوب مامور به خلافا للكرخي والرازي لنا انه طاعة وانهم قسموا
الامر الى ايجاب وندب قالوا لو كان لكان تركه معصية لانه مخالفة الامر
ولما صح لامرتهم بالسواك قلنا المعنى امر الايجاب فيهما اقول هاتان
مسئلتان تتعلقان بالندب اوليهما ان المندوب هل هو مامور به المحققون
على انه مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي لنا انه طاعة اجماعا و
الطاعة فعل المامور به ولنا ايضا اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم
الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك قالوا لو كان المندوب
مامورا به لما صح قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
لانه ندبهم اليه ولان الوجوب هو الذي تضمن المشقة دون الندب
الجواب المعصية مخالفة امر الايجاب وقوله لامرتهم اي امر ايجاب كلاهما
على سبيل المجاز وانه وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه بالدليل

ماموراً به لان تركه معصية اذ لا معنى للمعصية الا مخالفة الامر

الذي ذكرنا قال مسئلة المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاد وهي
لفظية اقول المندوب ليس بتكليف لان التكليف يشعر بالزام ما فيه
كلفة ومشقة وهو منتف قال الاستاد هو تكليف فان فعله لتحصيل
الثواب شاق وندب بانه في سعة من تركه لعدم الالزام وان قال يجب
اعتقاد ندبيته تكليف قلنا ذلك حكم اخر وبالجملة فالمسئلة لفظية
قال مسئلة المكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب ويطلق ايضا
على الحرام وعلى ترك الاولى اقول هذه مسئلة فقهية تتعلق بالمكروه وفيها
ثلث ابحاث الاول انه منهي عنه في الاصح والكلام فيه كما في ان المندوب
مامور به الثاني انه ليس بتكليف خلافا للاستاد والكلام فيه ايضا
كما في المندوب الثالث انه يطلق على معنيين اخرين غير ما تقدم احدهما
الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا ثانيهما ترك الاولى فيقال
ترك الصلوة الضحى مكروه وان لم يرد عنه نهي لكثرة الفضيلة فيها
فكان في تركها حطا لمرتبة قال مسئلة يطلق الجايز على المباح وعلى ما
لا يمتنع شرعا او عقلا وعلى ما استوى الامران فيه فيهما وعلى المشكوك
فيه فيهما بالاعتبارين اقول هذه مسايل تتعلق بالمباح ومن اسمايه
الجايز وانه كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعا سواء كان او
واجبا او مندوبا او مكروها وعلى ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا
او مساوي الطرفين او مرجوحا وعلى ما استوى الامران فيه سواء
استويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبي وعلى المشكوك فيه في الشرع
او العقل بالاعتبارين وهو استوا الطرفين وعدم الامتناع يعني انه
كما يقال المشترك لما يستوي طرفاه في النفس يقال لما لا يمتنع في النفس
اي لا يجزم بعدمه كما يقال في النقليات وان غلب على الظن فيه
شك اي احتمال ولا يراد به تساوي الطرفين كذلك يقال هو جايز والمراد

احدهما قال مسئلة الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة لنا انها
خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع قلنا كلامنا في التخيير
بخطاب الشارع اقول ثانية مسايل المباح الاباحة حكم شرعي خلافا
لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج في فعله وتركه وذلك
ثابت قبل الشرع وبعده ونحن ننكر ان ذلك اباحة شرعية بل الاباحة
خطاب الشارع بذلك فافترقا قال مسئلة المباح غير مامور به
خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح قال كل
مباح ترك حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وتاول
الاجماع على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم جمعا بين الادلة واجيب
بجوابين احدهما انه غير متعين لذلك فليس بواجب وفيه تسليم ان الواجب
واحد فما فعله فهو واجب قطعا الثاني الزامه ان الصلوة حرام اذا
ترك بها واجب وهو يلتزمه باعتبار الجهتين ولا يخلص الا بان ما لا يتم
الواجب الا به من عقلي او عادي فليس بواجب وقول الاستاد الاباحة
تكليف بعيد اقول اختلف في المباح هل هو مامور به فنفاه الجمهور
خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على نقيضه
والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه فلا يكون مامورا به احتج الكعبي بان
كل مباح ترك حرام فان السكوت ترك القذف والسكون ترك القتل وكل
ترك حرام واجب فالمباح واجب وبهذا يتم دليله فقوله وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب كانه جواب لسوال وهو انه ليس ترك الحرام نفس فعل المباح
غايته انه لا يحصل الا به فاجاب بانه لا يضرنا فان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب وبه يتم دليلنا والزم بان هذا الدليل والدعوى في مصادمة
الاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى مباح وواجب ولا
شيء من المباح بواجب فاجاب بان دليلنا قطعي فيجب تاويل الاجماع بذات الفعل

من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعا بين الادلة ولا يمتنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه كما يكون الشيء واجبا لذاته ومباحا لغيره وقد اجيب عن دليله بجوابين الاول لا نم انه لا يتم الواجب الا به وذلك انه غير متعين لذلك لامكان الترك بغيره وهو ضعيف لان فيه تسليم ان الواجب احدها لا بعينه فاي فعل فعله فهو واجب قطعا غايته ما في الباب انه واجب مخير لا معين وهو لم يدع الا اصل الوجوب الثاني انه يلزم منه ان يكون الصلوة حراما اذا ترك بها واجب لانه سبب الحرام وسبب الحرام حرام وهو ايضا ضعيف لان له ان يلتزمه باعتبار الجهتين كما تقدم والجواب الحق الذي لا مخلص منه الا بمنع كون ما لا يتم الواجب الا به من ضروراته العقلية والعادية واجبا كما تقدم ثم قال الاستاذ الاباحة تكليف لا يخفى بعده اذ ليس فيها تضمن تكليفا وهو وجوب اعتقاد اباحته **قال** المباح ليس جنس الواجب انهما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا ماذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح **اقول** ظن قوم ان المباح جنس الواجب وهو باطل لانهما نوعان داخلان تحت جنس الحكم لنا ان المباح لو كان جنسا للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لان حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه قالوا الماذون في الفعل مشترك فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو انه غير ماذون في تركه ولا نعني بالجنس غير ذلك والجواب لا نم ان ذلك حقيقة المباح بل ذلك جنسه وفصله انه ماذون في تركه به يتميز عن الواجب فلا يصدق عليه **قال** خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية كالاسكار والملك والعقوبات وبالمانع لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين

في الزكوة فان كان المستلزم عدمه فهو الشرط بهما كالقدرة على التسليم والطهارة **اقول** الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لحكم فقد يعم في الزاني كان وجوب الجلد بسببية الزناء له وينقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والى المعنوية كالاسكار للتحريم وكاسباب الملك والعقوبات ولولا التصريح بذلك في المتن لوجب جعلها امثلة لا لا تفراهما بالسكر وانما هو سبب ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو ينقسم الى مانع للحكم ومانع للسبب اما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه واما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته ان عدمه مستلزم لعدم الحكم لا ان المانع وجوده يستلزم لعدم الحكم فالحقيقة عدمه مانع وذلك لان عدمه ينافي حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكم البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم البارئ وهو السبب لوجوب الصلوة **قال** واما الصحة والبطلان او الحكم بهما فامر عقلي لانها اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشرع والبطلان والفساد نقيضها والحنفية الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه واما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا **اقول** لفظ الصحة والبطلان يستعمل في العبادات تارة وفي المعاملات اخرى اما في العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة

امر الشرع وان وجب القضا كالصلوة بظن الطهارة وعند الفقها كون الفعل
مسقطا للقضا لان القضا لم يجب فكيف يسقط لانا نقول المعنى رفع
وجوبه وهو مناقشة لفظية واما في المعاملات فترتب الاثر المقصود منها عليها
ولم يفرقوا في العبادات بين وجهي الخلاف في الطلان في تفريعها لكان
والبطلان نقيضها اعنيهما والفساد مرادف البطلان وقالت الحنفية
من المعاملات هو الا مشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد
باصله دون وصفه كالربا ولذلك قالوا اذا طرح الزيادة صح ولم يحتج
الى تجديد عقد وان ثبت ظهور ذلك لم يثبت في القيمة واذا عرفت
ذلك فاعلم انه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من احكام
الوضع فانكر ذلك اذ بعد ورود امر الشرع بالفعل كون الفعل موافقا
او مخالفا وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضا وعدمه لا يحتاج
الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا
لها سوا استوا فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم
الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد ومنها الرخصة وهو ما شرع من الاحكام
لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله ان دليل
الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه
لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم
ابتدا وما نسخ تحريمه او خصص من دليل محرم ثم الرخصة قد يكون واجبا
كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كالقصر في السفر او مباحا كالفطر في السفر
قال المحكوم فيه الافعال شرط المطلوب الامكان ونسب خلافه الى الاشعري
والاجماع على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع لنا لو صح التكليف
بالمستحيل لكان مستدعى الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور
وقوعه واستدعا حصوله فرعه لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف

مهيته وهو مح فان قيل لو لم يتصور لم يعلم احالة الجمع بين الضدين لان
العلم بصفة الشي فرع تصوره قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهو
المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا
فان قيل لو تصور في هذا الحكم عليه ولا في الخارج قلنا فيكون الخارج محالا
والذهن بخلافه وايضا فيكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وايضا
الحكم على الخارج يستدعي تصور الخارج **اقول** فرغ من ابحاث الحكم وشرع
في المحكوم فيه وهو افعال المكلفين وفيه مسائل هذه اوليها شرط
المطلوب الامكان فالمحال لا يصح طلبه والتكليف به عند المحققين ونسب خلافه
الى الاشعري ولم يثبت تصريحه به والاجماع منعقد على صحة التكليف بما
علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع لغيره لنا لو صح التكليف
بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول واللازم باطل اما الملازمة
فلان التكليف به هو الطلب وهو استدعا للحصول واما بطلان
اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعا حصوله فرع تصور الوقوع و
موقوف عليه فاذا انتفى انتفى وانما قلنا لا يتصور وقوعه لانه لو تصور
تصور مثبتا ولزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي
ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهيته وحاصله
ان تصوره انه يجمع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته
غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة ليست
بزوج وكل ما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة ليست باربعة
فالمتصور لنا اربعة وليس باربعة هف فان قيل لو لم يتصور المستحيل
لم يتصور الجمع بين الضدين فامتنع العلم باحالة الجمع بين الضدين لان
احالة الجمع بين الضدين صفة الجمع بينهما والعلم بثبوت الصفة للشي فرع
تصور ذلك الشي قلنا نحن لا ندعي انتفا تصور المستحيل مطلقا بل

تصوره مثبتاً وهو اخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والذي ذكرتم ثبت في
تصوره لا تصوره مثبتا فلا يضرنا وبيانه ان المتصور هو الجمع بين المتنافيات
كالسواد والحلاوة وهو المحكوم بنفيه عن الضدين فقد تصور في الضدين
منفيا لا مثبتا فان قيل المستحيل متصور بتصوره ذهنا لانا نحكم عليه
بالحكم الثبوتي بانه معدوم ومستحيل وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في
نفسه فهو ثابت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وذلك كان في طلبه
قلنا ما ذكرتم باطل لوجوه الاول انه يكون في الخارج مستحيلا والذهن [illegible]
وهو المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور الثاني ان الحكم بالامتناع على
المتصور وقد ذكرت ان ذلك هو الذهني وهو غير ممتنع فقد حكمت
بالامتناع على ما ليس بممتنع الثالث ان تصوره ذهنا لا يكفيكم ولا يضرنا
لان حكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره للخارج وبيّنا
انه لا يتصور لانه تصور الامر على خلاف حقيقته قال المخالف لو لم يقع
لم يقع لان العاصي مأمور وقد علم الله انه لا يقع واخبر انه لا يؤمن وكذلك
من علم موته ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل
وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع ولان الافعال مخلوقة لله تعالى ومن
هذين نسب تكليف المحال الى الاشعري واجيب بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع
لجوازه منه فهو غير محل النزاع وبان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف
بالمستحيل وهو باطل بالاجماع قالوا كلفنا ابا جهل بتصديق رسوله صلى الله عليه وسلم في
جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في انه لا يصدقه
وهو مستلزم ان لا يصدقه والجواب انهم كلفوا بتصديقه واخباره
رسوله كاخبار نوح ولا يخرج الممكن عن الامكان بخبر او علم ولو كلفوا
بعد علمهم لانتفت فائدة التكليف ومثله غير واقع اقول المخالفين
وهم مجوزوا التكليف بالمحال وجهان قالوا اولا لو لم يصح تكليف المحال لم يقع

وقد وقع لان العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل لان الله قد علم انه لا
يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في
قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره
محال والا لزم كذبه وكذلك من علم بموته قبل تمكنه من الفعل المأمور به
فانه يمتنع منه الفعل وكذلك من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل
فانه يمتنع منه الفعل ايضا ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل
كما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري وهو حينئذ غير مكلف فان التكليف
قبل الفعل لان استدعاء الفعل متقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل
فهو حال التكليف غير مستطيع ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما
في الكلام من مذهب الاشعري ومن هذين الاصلين وهو قول الاشعري
ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى نسب تكليف المحال
الى الاشعري والا فهو لم يصرح به والجواب وجهان احدهما ان ما ذكرتم
لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره
من علم او خبر او غيرهما فهو غير محل النزاع ثانيهما انه يبطل الحجج عليه
فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف
بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما
واياما كان تعين وامتنع الاخر والدليلين الاخيرين واما الموت
والنسخ والاخبار فلا يعم وكون كل تكليف بالمستحيل باطل بالاجماع لان
من جوز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعممه
قالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه كلف ابا جهل ونحوه بالايمان
وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه
بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال لان تصديقه في انه لا يصدقه
يستلزم ان لا يصدقه اذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لانه

ما اخبر به والجواب انهم انما كلفوا بالتصديق وانه ممكن في نفسه متصور
وقوعه الا انه مما علم الله انهم لا يصدقونه كعلمه بالعاصين واخباره
لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لا انه
اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر نعم لو كلفوا
بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم
امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف
وهو الابتلاء لاستعلامه منهم لما ذكرتم فلذلك لو علم السقط منهم التكليف
قال مسئلة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف قطعا
خلافا لاصحاب الرأي وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع والظ
الوقوع لنا لو كان شرطا لم يجب صلوة على محدث وجنب ولا قبل النية
ولا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعا قالوا لو كلف
بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع قالوا لو صح لامكن الامتثال في
الكفر لا يمكن وبعده يسقط قلنا ليسلم ويفعل كالمحدث الوقوع ومن
يفعل ذلك يلق اثاما ولم نك من المصلين قالوا لو وقع لوجب القضاء
قلنا القضاء بامر جديد فليس بينه وبين وقوع ولا تحقيقه ربط عقلي
اقول لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك
الفعل فيجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب
الرأي ولابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات الفعل
محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان
حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان اولا وهم يفعلون ذلك والا
على جوازه تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة والا فلا اذا ثبت فيه ثبت في
الجميع لعدم القائل بالفصل لاتحاد الماخذ والنظر اما في جوازه او في
وقوعه اما الجواز فقطعي واما الوقوع فالاكثرون لنا مقامان احدهما

الجواز

الجواز قطعا ودليله انه لو كان حصول شرط الفعل شرطا شرعيا للتكليف
به لم تجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة ولم
تجب الصلوة قبل النية لانها شرطها وقد انتفت ولا الله اكبر قبل
النية ولا اللام من الله قبل الهمزة لذلك وكل ذلك معلوم البطلان
بالضرورة قالوا اولا لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لان الصحة موافقة
الامر واللازم منتف اتفاقا فالجواب انه غير محل النزاع اذ لا نريد انه
مامور بفعلها حال الكفر نعم تصح منه بان يؤمن ويفعل كالجنب
والمحدث قالوا ثانيا لو صح التكليف به لامكن الامتثال وانه
لا يمكن اما الاولى فلان الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه
واما الثانية فلان الامتثال اما في الكفر ولا يمكن منه واما بعده
ولا يمكن لسقوط الامر عنه والامتثال فرعه الجواب انه في الكفر ممكن
بان يسلم ويفعل كالمحدث غايته انه مع الكفر لا يمكن وذلك
ضرورة بشرط المحمول لا تنافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت
عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه ثانيهما الوقوع
ظاهر ودليله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو عام للعقلاء وقوله
تعالى حكاية عن الكفار قالوا ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
صرح بتعذيبهم بترك الصلوة ولا يحمل على المسلمين كقوله عليه السلم
نهيت عن قتل المصلين لان قوله ولم نك نطعم المسكين يفيده قالوا
لو وقع التكليف بها لوجب القضاء ولا يجب اتفاقا فالجواب منع الملازمة
لان القضاء انما يجب بامر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف
ولا تحقيقه ربط عقلي فلا يستلزم احدهما **قال** مسئلة لا تكليف
الا بفعل فالمكلف به في النهي كف النفس عن الفعل وعن ابي هاشم
وكثير نفي الفعل لنا لو كان لكان مستدعى حصوله منه ولا يتصور

لانه غير مقدور واجيب بمنع انه غير مقدور له كاحد قولي القاضي
وربما بانه كان معدوما واستمر والقدرة تقتضي اثرا عقلا وفيه نظر قال
اكثر المتكلمين على ان المكلف به فعل فالمكلف به في النهي وهو الترك
ايضا وهو كف النفس عن الفعل خلافا لابي هاشم وكثير فانهم قالوا انه
يكون نفي الفعل وهو المكلف به في النهي لنا لو كان نفي الفعل مكلفا به
لكان مستدعى حصوله متصورا وتوقعه منه لما مر ولا يمكن ذلك لانه
غير مقدور له وقد اجيب عنه بانا لا نم انه غير مقدور له لان القدرة
نسبتها الى الطرفين سواء فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن الفعل مقدورا
وهذا احد قولي القاضي واعترض عليه بوجهين احدهما انه كان معدوما
قبل واستمر وما ثبت قبل القدرة فلا يكون اثر القدرة المتاخرة وثانيهما
ان القدرة لا بد لها من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وعدم
صرف ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الاول ويكون معناه اذا كان العدم
مستمرا لم يصلح اثر القدرة لان القدرة لا بد لها من اثر يستند اليها
ويتجدد بها وفيه نظر وهو انا لا نم ان استمراره لا يصلح اثر القدرة
اذ يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر وايضا فيكفي في صحة
النفي اثرا انه لو شاء فعل فلم يفعل واما وجوب ان يفعل شيئا مضادا على
المط قال مسئلة قال الاشعري لا ينقطع التكليف بالفعل حال
حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة فان اراد الشيخ ان تعلقه بنفسه
فلا ينقطع بعده ايضا وان اراد ان تنجيز التكليف باق فتكليف
بايجاد الموجود وهو مح ولعدم صحة الابتلاء فينتفي فائدة التكليف
قالوا مقدور ح باتفاق فيصح التكليف به قلنا بل يمتنع بما ذكرناه
اقول التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا
وهل هو باق حال الحدوث لا ينقطع قال الاشعري به ومنعه امام الحرمين

والمعتزلة

والمعتزلة ولا يتحقق مع الشيخ ما يصلح محلا للنزاع فنقول ان اراد ان
تعلقه لنفسه فلا ينقطع فحق لكنه لا ينقطع بعد حدوثه كما لا ينقطع
معه لان حقيقة التكليف انه تكليف بالفعل وطلب له سواء ابهم
حال حدوث الفعل وقبله او بعده وقد قال انه ينقطع بعد الفعل
وان اراد ان تنجيز التكليف باق بعد فهو بط لانه تكليف لغير
الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو مح ولانه ينتفي فائدة التكليف
وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك واما
عند تحقق الفعل فلا قالوا الفعل مقدور ح اي حين الفعل باتفاق
لانه اثر القدرة فيوجد معها واذا كان مقدورا ح فيصح التكليف به
لانه لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى الجواب لا نم ان المقدور
يصح التكليف به وانه لا مانع غيره بل ما ذكرناه من لزوم التكليف
بايجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع قال المحكوم عليه المكلف
مسئلة الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوز المستحيل لعدم
الابتلاء لنا لو صح لكان مستدعى حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح
تكليف البهيمة لانهما سواء في عدم الفهم قالوا لو لم يصح لم يقع وقد
اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه واجيب بان ذلك
غير تكليف بل من قبيل الاسباب كقتل الطفل واتلافه قالوا
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قلنا [illegible] وتاويله اما بمثل لا تمت
وانت ظالم واما على ان المراد الثمل لمنعه كالغضب اقول
شرع في المحكوم عليه وهو المكلف وذكر مباحثه في مسائل الاولى
اولها وهي ان فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند
المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المح لان الامتثال بدون
الفهم مح وقد قال به بعض من جوز تكليف المح ايضا لان تكليف المح

قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان
مستدعيا حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وهو
محال اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر
قوله امتثالا لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا
فنبه ان ذلك غير كاف في سقوط التكليف بل لا بد من قصد الامتثال
لئلا يتوهم ان ذلك اذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه به ولا يكون
تكليفه قبيحا ولنا ايضا لو صح لصح تكليف البهائم اذ لا مانع فيه في
البهيمة الا عدم الفهم وليس بمانع لتحققه في صورة النزاع مع التكليف
قالوا اولا لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق
السكران وقتله واتلافه فكلف بموجبها الجواب انه ليس من
التكليف بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قتل الطفل
واتلافه فانه سبب لوجوب الضمان والدية من ماله على وليه وهو
غير مكلف به قطعا وكربط وجوب الصوم بشهود الشهر قالوا ثانيا
قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
فهذا امر لمن لا يعلم ما يقول ومثله لا يفهم ما يقال له قطعا فقد كلف
من لا يفهم التكليف الجواب انه ظاهر في مقابلة قاطع فيجب تاويله
وله تاويلان احدهما انه نهي عن السكر عند ارادة الصلوة نحو لا تمت
وانت ظالم اذ معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم ثانيهما انه نهي للمثمل
الثابت العقل عن سكر لا ثر يؤدي الى السكر غالبا وحكمة نهيه التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول
اي حتى تعلم علما كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية قال
مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعدوم ولم يريدوا تنجيز التكليف وانما ارادوا
التعلق العقلي لنا لو لم يتعلق به لم يكن ازليا لان من حقيقته التعلق

وهو ازلي قالوا امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال قلنا محل النزاع
وهو استبعاد ومن ثم قال ابن سعيد انما يتصف بذلك فيما لا يزال
وقال القديم الامر المشترك واورد انها انواعه فيستحيل وجوده قالوا
يلزم التعدد قلنا باعتبار المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا اقول
اختص اصحابنا من بين الناس بان الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرحوا
بان المعدوم مكلف وقد شدد ساير الطوايف النكير عليه قالوا اذا
امتنع في النايم والغافل ففي المعدوم اجدر وانما يرد ذلك لو اريد
به تنجيز التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل في حال العدم بان
يكون الفهم او الفعل في حال العدم ولم يرد به ذلك بل اريد به التعلق
العقلي وهو ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرايط التكليف
توجه عليه حكم في الازل بما يفهم ويفعله فيما لا يزال لنا لو لم يتعلق
التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا واللازم باطل اما الملازمة
فلان من حقيقة التكليف التعلق اذ لا يتحقق حقيقة التكليف
الا به فاذا كان التعلق حادثا كان التكليف حادثا واما بطلان اللازم
فلان كلامه ازلي لامتناع قيام الحوادث بذاته ومنه امر ونهي وخبر
وغيرها والامر والنهي تكليف قالوا يلزم امر ونهي وخبر من غير متعلق
موجود وانه محال الجواب لا نسلم انه محال فانه نفس محل النزاع وما ذكرتموه
مجرد استبعاد في محل النزاع وانه لا يجدي نفعا ولاجل انه مستبعد
اولاجل لزوم ما من غير متعلق قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه في
الازل امرا ونهيا وخبرا واستخبارا وانما يتصف بذلك فيما لا يزال
وقال القديم هو المشترك بين هذه الاقسام وهذه الاقسام حادثة
واورد عليه ان هذه الاقسام انواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد
الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام واعلم

ان ابن سعيد يمنع كونها انواعا بل هي اعراض بحسب التعلق ولا تحقق لها الا عند التعلق ولا يحصل التعلق من حقيقته وله تحقيق وتدقيق في الكلام

قالوا ثانيا الامر بالمعدوم فرع قدم الكلام باقسامه وانتم لا تقولون بتعدد القديم باعتبار انواعه وافراده فان المتعلق يزيد فيه المتعلق هو المتعلق ان التعدد ههنا بحسب تعدد المتعلقات وانه تعدد اعتباري لا يوجب تعددا وجوديا وذلك هو الكلام مثاله الابصار فانه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات انما يتعدد تعلقه والوصف واحد

مسئلة يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالفنا الامام والمعتزلة ويصح مع جهل الآمر اتفاقا قالنا لو لم يصح لم يعص احد ابدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة او حادثة وايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه بعده ومعه ينقطع وقبله لا يعلم فان فرضناه متسعا فرضناه زمنا زمنا فلا يعلم ابدا وذلك باطل وايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلم وجوب الذبح والمنكر معاند وقال القاضي الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن المعتزلة لو صح لم يكن الامكان شرطا واجيب بان الامكان المشروط ان يكون مما يتاتى فعله عادة عند وقته واستجماع شرايطه والامكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع بلزم ان لا يصح مع جهل الآمر قالوا لو صح لصح مع علم المامور واجيب بانتفاء فايدة التكليف وهذا يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهة

اقول الفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند دخول وقته ان جهل الآمر انتفاءه صح التكليف به اتفاقا وان علم انتفاءه فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح ولذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود شرطه وتمكنه في الوقت ولولا ان تحقق الشرط في الوقت

ليس شرطا في التكليف بما علم قبل وقته اذ الجهل بالشرط يلزم الجهل بالمشروط وقال الامام والمعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه من ارادة قديمة او حادثة فلا تكليف به فلا معصية ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الاول فلان مع الفعل وبعده سواء فعل او عصى ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا فان قيل يعلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا وقد وجد شرطه عند دخول الوقت وانه كاف في تحقق التكليف قلنا فنفرضه زمنا زمنا ونردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه او بعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يأثم بالترك فلا تكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة قالوا ايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء ومنكر العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاند وقال القاضي وهو مخالف الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل وحقيقته بحسب الشرع فيه انهما ما جنبة الفرض للمعتزلة وجهان قالوا لو صح التكليف بما علم عدم شرطه وبما عدم شرطه غير ممكن لزم ان لا يكون الامكان شرطا في التكليف واللازم منتف بالعلم في مسئلة تكليف المحال والجواب بوجهين احدهما ان الامكان الذي هو شرط التكليف ان يكون مما يتاتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرايطه وهو غير الامكان الذي هو شرط الوقوع وهو استجماع شرايطه بالفعل فان عنيت بقولك لم يكن الامكان شرطا الاول منعناه فان عدم الشرط لا ينافيه او الثاني التزمنا

لانه عين محل النزاع ثانيهما انه يلزم مما ذكرتم ان لا يصح التكليف مع جهل الآمر
بعدم الشرط كما في الشاهد اذ عدم الامكان بالنسبة الى المامور مشترك
ولا اثر فيه لعلم الامر وجهله قالوا ثانيا لو صح مع علم الامر بعدم الشرط
لصح مع علم المامور به واللازم بط اما الاولى فلان المانع من الصحة فقد
غير كونه غير متصور حصوله وانه لا يصلح مانعا كما في صورة النزاع واما الثانية
فبالاتفاق والجواب لا نسلم ان لا مانع الا ما ذكرتم بل ههنا مانع اخر هو
انتفاء فائدة التكليف مع علم المامور به بانتفاء الشرط وهو الابتلاء بخلاف
ما اذا جهل هو وعلم الامر فانه يمكن الفعل لو وجد الشرط فيصير مطيعا
عاصيا بالعزم على الفعل والترك وبالبشر به وبالكراهة له **قال**
الادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال
وهي راجعة الى الكلام النفسي وهو نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم
والعلم بالنسبة ضرورة ولو لم تقم به لكانت النسبة الخارجية اذ لا غيرهما
والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه متوقفة **اقول**
قد فرغ من المبادي وشرع في الادلة الشرعية وهي خمسة الكتاب والسنة
والاجماع والاستدلال قيل لان الدليل وحي وغيره والوحي اما متلو
وهو القران اولا وهو السنة وغيره ان كان قول كل الامة فالاجماع
وان كان مشاركة فرع الاصل في علة الحكم فالقياس والا فالاستدلال
واعلم ان الخمسة راجعة الى الكلام النفسي اذ لولا دلالتها عليه
لما كان فيه حجة والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم
اما تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري واما انها
النسبة القائمة بالنفس فلانها لو لم تقم به لكانت هي الخارجية واللازم
منتف اما الملازمة فاذ لا خروج عنهما فان الثابت ثابت اما في
النفس واما خارج النفس فاذا انتفى احدهما تعين الاخر واما انتفاء

اللازم

اللازم فلان الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين لان النسبة
القيام الى زيد اذا ثبت في الخارج ثبت سواء عقل زيد والقيام او لا وهذه
متوقف حصولها على تعقل المفردين فتغايرتا **قال** الكتاب القران وهو
الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصحف
تواترا حد للشيء بما يتوقف عليه لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القران
اقول الكتاب اسم للقران غلب عليه من بين الكتب في عرف الشرع
كما غلب على كتاب سيبويه في عرف اهل العربية والقران هو الكلام
المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج الكلام الذي لم ينزل والذي نزل
لا للاعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالسورة البعض
المترجم اوله واخره توقيفا وقوله بسورة منه ان اجري على ظاهره
فالحد ليس لبعض القران فان التحدي وقع بسورة من كل القران اي سورة
كانت غير مختصة ببعض وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة
والعلو فليتنا ولكل القران وكل بعض منه وهذا اقرب الى الغرض الاصلي
وهو تعريف القران الذي هو دليل في الفقه واعلم انه ان اراد بهذا التعريف
تصوير مفهوم لفظ القران فهو صحيح وان اراد التمييز فمشكل لان
كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة يتوقف على معرفته
فيدور قال قوم منهم الغزالي وهو ما نقل بين دفتي المصحف تواترا
وهذا حد للشيء بما يتوقف معرفته على معرفته لان المصحف ليس الا
ما كتب فيه القران ولا يتميز عن سائر الصحف الا بما يكتب فيه
فالعلم بانه مصحف وبان هذا نقل بين دفتيه تواترا فرع تصور
القران فتعريفه به دوري وقد يقال نحن بعد ما علمنا ان ههنا ما نقل
بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوة وما نقل ولم يتواتر نحو
ثلاثة ايام متتابعات اردنا تخصيص الاسم بالقسم الاول دون الاخر

ليعلم ان ذلك هو الدليل وعليه الاحكام من منع التلاوة والمس محدثا
والا فهو اسم علم شخصي والتعريف لا يكون الا للحقايق الكلية على قدر ما
على ان ضابط معرفة التواتر في متون المصحف وصدور الحفاظ
دون التحديد والتعريف وهو الحق قال مسئلة ما نقل احادا
فليس بقران للقطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله
وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين
والقطع انها لم تتواتر في اوايل السور قرانا فليست بقران فيها قطعا
كغيرها وتواترت بعض اية في النمل فلا يخالف قولهم مكتوبة بخط
المصحف وقول ابن عباس سرق الشيطان من الناس اية لانه لا يفيد
لان القاطع يقابله قولهم لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله
ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القران المكرر وجواز اثبات
ما ليس بقران منه مثل ويل وفباي الاء لا يتجوز ولكن اتفق تواتر
ذلك لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم يقطع بانتفاء السقوط
ونحن نقطع بانه لا يجوز والدليل ناهض ولانه يلزم جواز ذلك في
المستقبل وهو باطل اقول ما نقل احادا فليس بقران لان القران
مما توفر الدواعي على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز ولانه اصل
ساير الاحكام والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فما
لم ينقل متواترا علم انه ليس قرانا قطعا وبهذا الطريق يعلم ان القران
لم يعارض فان قيل لو وجب تواتره وقطع بنفي ما لم يتواتر لكفرت
احدى الطايفتين الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم واللازم منتف
اما الاولى فلانه ان تواتر فانكاره نفي للضروري من كونه من القران والا
فاثبات للضروري من عدم كونه من القران وكلاهما مظنة التكفير فكان
يقع تكفير من جانب عادة كمنكر احد الاركان ومثبت ركن اخر واما

انتفاء

انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل وللاجماع على عدم التكفير من الجانبين والجواب
لا نم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية
تخرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل قوة الشبهة
من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير فان قيل فما الحق في بسم الله امن القران
هو ام لا قلنا انها ليست من القران في اول صورة اصلا لانه لم ينقل تواتر
انه من القران في اوايل السور فلا تكون قرانا في اوايل السور لقضاء العادة
بتواتر تفاصيل مثله وبهذا الطريق قطعنا بان غيرهما لم يذكر في القران ليس
وانما تواترت بعض اية في سورة النمل قال انه من سليمن وانه بسم الله
الرحمن الرحيم ولذلك لم يخالف فيه مخالف قالوا انها مكتوبة بخط
المصحف مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القران عما سواه حتى لم يثبتوا امين
ولم يضع قوم العجم وايضا قال ابن العباس رض ان البسملة سرق الشيطان
من الناس اية والجواب عنها انه لا يفيد قطعا وهو ظاهر ولا ظنا لانه في مقابلة
القطع والظن يضمحل اذا قابله القطع وربما يقال الاول منها قطعي لان العادة
تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض او ينكر على كاتبها او لو ادى
وقد قيل على قولنا العادة تقضي بتواتر تفاصيل مثله لا نم ذلك لم لا يشترط تواتر
مثله في محل ما واما تواتره في المحل الخصوص فلا وهذا ضعيف لانه يستلزم جواز
سقوط كثير من القران مما ثبت في محل ولم يتواتر اكتفاء بذلك عن تواتره
في المحل وايضا يستلزم جواز كون بعض القران المكرر قد اثبت مع انه
ليس بقران في المحل مثل ويل يومئذ للمكذبين فباي الاء ربكما تكذبان لانه تواتر
في محل فيجوز نقله في غيره مكررا لا يقال جواز العدم لا يمنع الوقوع والوقوع
لا يوجب الوجوب فيقال اتفق تواتر ذلك المكرر مع انه لو لم يتواتر كان جايزا
لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله
لم يحصل الجزم بانتفاء السقوط لان عدم السقوط مما لا يحصل الا بالاتفاق

تواتره كما في الاثبات لكنا نقطع بذلك بحيث لا يقبل التشكيك وايضا
فالدليل ناهض على وجوب تواتر تفاصيل مثله مما تتوفر الدواعي على
نقله وسيأتي وايضا فيلزم جواز ذلك في المستقبل ونحن نعلم بطلانه
بالضرورة فان من اختلج بالمصحف ايات مكررة مما ثبت مثله وليسقط
بعض المكرر مما يجوز او نزيد فيقال بجانب لو شرط تواتره في المحل دون
تواتر كونه قرانا فيه لم يلزم ما ذكر وايضا فهذا لا ينفي قول من قال
انها اية انزلت وامر بالفصل بها بين السور لا انها اية من كل سورة
فهي اية لا ما ورثت عشر اية وهو قريب ومما روي من قول الشافعي
انها اية في الفاتحة والخلاف في غيرها فيه تحكم **قال** مسئلة القرآت
السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة
ونحوه لنا لو لم يكن لكان بعض القران غير متواتر كملك ومالك
ونحوهما وتخصيص احدهما تحكم باطل لاستوائهما **اقول** القرآت السبع
منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين والامالة وتخفيف الهمزة
ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ نحو ملك
ومالك وهذا متواتر والا لكان غير متواتر وهو من القران فبعض
القران غير متواتر وقد بطل الحاصر ولا يمكن ان يصار الى احدهما بعينه
فيقال هو المتواتر دون الاخر وذلك الواحد هو القران لانه تحكم
باطل لاستوائهما بالضرورة **قال** مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل
فصيام ثلثة ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة لنا ليس بقران
ولا خبر يصح العمل به قالوا ان تعين احدهما قلنا يجوز ان يكون
مذهبا وان سلم فالخبر المقطوع بخطأه لا يعمل به ونقله قرانا خطأ
اقول لا يجوز العمل بالقرآت الشاذة مثل ما نقل في مصحف
ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد احتج به ابو حنيفة في ايجاب

التابع

التتابع لنا انه ليس بقران لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم
ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل به ولا عبرة بكلام ينقله فلا
اصلا قالوا لا يخرج ان يكون قرانا او خبرا او تفسيرا وايا ما كان فالعمل
به فان غير الخبر الوارد لذلك لا احتماله وعلى التقدير يجب العمل به
الجواب المنع لجواز ان يكون مذهبا سلمنا لكن متى ثبت العمل بالخبر
اطلقا او اذا لم يكن خطأ قطعا الاول مم والثاني مم ولا يفيد لان
هذا خطأ قطعا اذ نقل قرانا وليس بقران فارتفع الثقة **قال**
المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله اما الاشتراك او اجمال او ظاهر
تشبيه والظاهر الوقف على والراسخون في العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد
اقول في القران محكم ومتشابه قال تعالى منه ايات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات فالمحكم هو المتضح المعنى سواء كان نصا
او ظاهرا والمتشابه غير المتضح المعنى وعدم اتضاحه قد يكون للاشتراك
نحو ثلثة قروء او للاجمال المعني به غير الناشي من الاشتراك بقرينة سبق
الاشتراك نحو ان تذبحوا بقرة او لان ظاهره التشبيه مثل بيدي
بعينه وبيمينه وفيهم من قال المحكم ما استقام نظمه للافادة وهو
يحتمل مقابله من المتشابه يكون ما اختل نظمه لعدم الافادة فمنهم
صار اليه للوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله ويجعل الراسخون في
العلم مستانفا والظاهر ان الوقف على والراسخون في العلم يعلمون
تاويله وذلك لان الخطاب بما لا يفهم بعيد وان كان لا يمتنع على الله
لانه يلزم تخصيص الحال وهو يقولون بالمعطوف والاصل اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات لا نانا لا نرى من الخطاب
لا يفيد اصلا **قال** السنة الاكثر على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء
معصية وخالف الروافض وخالف المعتزلة الا في الصغائر ومعتمدهم

التقبيح العقلي والاجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام
لدلالة المعجزة على الصدق وجوّزه القاضي غلطا وقال دلت على الصدق
اعتقادا واما غيره من القاضي فالاجماع على عصمتهم من الكبائر والصغائر
الخسيسة والاكثر على جواز غيرهما **اقول** فرغ من ابحاث الكتاب وهذه
ابحاث السنة والسنة لغة الطريقة والعادة واصطلاحا في العبادات
النافلة وفي الادلة وهو المراد ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل
او قول او تقرير ثم الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء
قبل الرسالة ذنب من كبيرة او صغيرة وخالف الروافض في ذلك فمنعوا
جواز الذنب مطلقا وخالف المعتزلة فمنعوا جواز الذنب الا في الصغائر
فانهم لم يجوزوا فيها الكبيرة وما احتجوا به معتمد الفريقين في ذلك
ان فيه هضما واحتقارا فيستنفر الطباع عن اتباعهم فيخل بالحكمة
من بعثتهم وذلك قبيح عقلا وقد عرفت فائدة بطلان التقبيح العقلي
واما بعد الرسالة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة
المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون
لما مر من دلالة المعجزة على الصدق فمنع القاضي دلالته على الصدق
مطلقا بل على الصدق فيما اعتقاد لجواز الكذب غلطا واما غير الكذب
من الذنوب فان كانت من الكبائر او من الصغائر الخسيسة كسرقة حبة
مما ينفر فالاجماع على عصمتهم منها وان كان من غيرها فالاكثر على جوازه
وضعف الاقل وتقريره في الكلام **قال** مسئلة فعله صلى الله عليه وآله
وسلم ان وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب او تخصيصه
كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على
اربع فواضح وما سواهما ان وضح انه بيان بقول او قرينة مثل صلوا
وخذوا وكالقطع من الكوع والغسل الى المرافق اعتبر اتفاقا وما

سواء ان علمت صفته فامته مثله وقيل في العبادات وقيل كما لم تعلم
وان لم تعلم فالوجوب والندب والاباحة والوقف والمختار ان ظهر قصد
القربة فندب والا فمباح لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله
المعلوم صفته وقوله نعم فلنا اقضي الى اخرها واذا لم تعلم وظهر قصد
القربة ثبت الرجحان فيلزم الوقوف عنده والوجوب زيادة لم تثبت وان
لم تظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة لم تثبت وايضا لما نفي الحرج بعد
قوله زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب **اقول** فعله
ان وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فواضح انه مباح له
ولامته فلا خلاف فيه وان ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والاضحى
والوتر والمشاورة وتخييره نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم والزيادة
على اربع نسوة فواضح ايضا انه لا يشاركه فيه الامة فلا خلاف فيه واما
ما سواهما فان عرف انه بيان لنص علم جهته من الوجوب والندب والاباحة
اعتبر على جهة المبين من كونه خاصا وعاما اتفاقا ومعرفة كونه بيانا اما
بقول واما بقرينة فالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني
اصلي والقرينة مثل ان يقع الفعل بعد اجمال القطع في السارق من الكوع
دون المرفق والعضد بعد ما نزل قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والغسل الى المرافق بادخال المرافق واخراجها بعد ما نزلت فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق واما ما سواه اي ما لا يعرف انه بيان فان علمت صفته
من الوجوب والندب والاباحة فامته مثله في ذلك وقال ابو علي بن خلاد
امته مثله في العبادات خاصة دون غيرها وقيل هو كما لم تعلم جهته
وها هنا ذكر حكمه فنقول وان لم تعلم جهته بالنسبة اليه فبالنسبة الى
الامة فيها اربعة مذاهب الوجوب والندب والاباحة والوقف
ومذهب خامس وهو المختار عند المصنف وهو التفصيل بان ظهر قصد

فعله فقد اتاناه والامر للوجوب الجواب ان المراد بما اتاكم ما امركم وهو السابق الى الفهم حيث قابله بقوله وما نهيكم ليتجاوب طرفا الكلام وهو اللائق بالفصاحة الواجبة رعايتها في القران قالوا ثانيا قال الله فاتبعوه وقال فاتبعوني يحببكم الله والامر للوجوب الجواب ان المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذي فعله او متابعته في القول اذا امر بشيء او نهى فقط او في الفعل على الوجه الذي فعله وفي القول معا وعلى التقديرات لا يلزم وجوب فعل كل ما فعله اذا خصصناه بالفعل او عممناه فيهما فلانه لا يتعين وجوب ما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه ثم يلزم من وجوب فعل كل ما فعله التضاد بالنسبة الينا اذا فعله على وجه الاباحة او الندب واما اذا خصصناه بالقول فظ قالوا ثالثا لقد كان لكم فيه اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر معناه من كان يؤمن بالله فله فيه اسوة حسنة ويستلزم ان من ليس له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله ويلزم منه الحرام حرام ولازم الواجب واجب وايضا فهو مبالغة في التهديد على عدم الاسوة فيكون الاسوة واجبة الجواب ان معنى التاسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض قالوا رابعا في الحديث الصحيح انه عم خلع نعله في الصلوة فخلعوا فسالهم عن ذلك فقالوا خلعت فخلعنا فاقرهم على ذلك واخبرهم ان جبرئيل عم اخبره ان في نعله اذى اي نجاسة ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك الجواب الوجوب لم يستفد من فعله بل امر من هيئات الصلوة وقد قال صم صلوا كما رايتموني اصلي ولانهم فهموا منه القربة والاحترام في الصلوة او كره فراوه ندبا او اباحة قالوا خامسا لما امرهم بالتمتع بالحج الى العمرة ولم يتمتع هو لم يتمتعوا فقد فسكوا في

القربة فالندب والا فالاباحة فهنا مقامان ان ما علم جهته فانه فيه مثله وان ما لم يعلم جهته فان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة لنا في المقام الاول القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة وايضا فقوله تعم فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزويج النبي صم الى ذلك في حق المؤمنين وفي المقام الثاني اذا ظهر قصد القربة ظهر الرجحان فحكم المنع من الترك زيادة لم يثبت والاصل عدمه فثبت الرجحان بدون المنع من الترك وهو الندب واذا لم يظهر قصد القربة ظهر الجواز لبعد المعصية ولا وجوب ولا ندب بالاصل وايضا لما نفى الحرج في قوله زوجناكها مع احتمال الوجوب والندب ولم يثبتهما فهم منه ان مقتضى فعله الاباحة دونهما

قال الموجب وما اتيكم اجيب بان المعنى ما امركم لمقابلة وما نهيكم قالوا فاتبعوه اجيب في الفعل على الوجه الذي فعله او في القول او فيهما قالوا لقد كان الى اخرها اي من كان يؤمن فله اسوة قلنا معنى التاسي ايقاع الفعل على الوجه فعله قالوا اخلع نعليه فخلعوا فاقرهم على استدلالهم وبين العلة قلنا القول صلوا او لفهم القربة قالوا لما امرهم بالتمتع تمسكوا بفعله قلنا القول خذوا او لفهم القربة قالوا لما اختلف في الغسل بغير انزال سال عمر عايشة فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وآله فاغتسلنا قلنا انما استفيد من اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل او لانه بيان وان كنتم جنبا او لانه شرط الصلوة او لفهم الوجوب قالوا احوط كصلوة ومطلقه لم يتعينا قلنا الاحتياط فيما ثبت وجوبه او كان الاصل كالثلثين فاما ما احتمل بغير ذلك فلا اقول القائلون بوجوب مثل ما فعل على الامة قالوا اولا قال تعم وما اتيكم الرسول فخذوه وما

واين قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تحقيق المعنى التاسي وهو فعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل

ذلك بفعله والا لعصوا ثم لم ينكر عليهم ذلك وبيّن لهم العلة في عدم
الفعل مما يختص به فقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت
الهدي اي لولا ان معي الهدي لاحللت ولكن لا يحل لي حتى يبلغ الهدي محله
فدل ذلك على وجوب اتباعه الجواب ان وجوب المتابعة لم يستفد من
فعله فقط بل من قوله خذوا عني مناسككم او لانهم فهموا القربة قرينة دالة
لا ولعبا قالوا رابعا ان الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل عند الختان
قدر الحشفة من غير انزال فبعث عمر الى عائشة فسالها عن ذلك فقالت
فعلته انا ورسول الله صلعم فاغتسلنا فاوجبوا الغسل بمجرد فعله
الجواب لم لا يوجب بمجرد فعله بل انما يقول اذا التقى الختانان فقد
وجب الغسل وذلك ظاهر في العموم فاتبعوه لعدم مخالفته وهو التخصيص
واما لانه بيان لقوله وان كنتم جنبا فاطهروا والامر للوجوب ومثله
ليس من محل النزاع في شيء واما لانه شرط الصلوة فقد ثبت وجوبه بقوله
صلوا كما رايتموني اصلي واما لانهم فهموا الوجوب من قرينة وهي انهم
سالوها عنه بعد الخلاف فيه انه يجب اولا ولولا اشعار الجواب به لما
قالوا خامسا يجب حمله على الوجوب تحوطا للناس من الاثم قطعا فيجب الحمل عليه
كما في صلوة نسيها او لم يتعين عنده فانه يجب عليه الخمس احتياطا
وكما لو طلق واحدة من نسائه لا بعينه فانه يجب عليه ترك الجميع احتياطا
الى ان يعين وقد اجيب عنه بان الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم ورد
بوجوب صوم الثلثين اذا غم الهلال والجواب منع كون كل احتياط
واجبا والحق ان الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كما في الصلوة المنسية
او كان ثبوته هو الاصل كصوم ثلثين اذ الاصل بقاء رمضان واما ما احتمل
لغير ذلك فلا وجوب ولا اصل فيه فلا يجب فيه احتياطا كالصوم عند
الشك في هلال رمضان قال الندب الوجوب يستلزم التبليغ

والاباحة

والاباحة منفية بقوله لقد كان وهو ضعيف الاباحة هو المحقق فوجب
الوقوف عنده واجيب عنه اذا لم يظهر قصد القربة اقول القائلون
فعله على الندب قالوا هو اما للوجوب او للندب او للاباحة لانتفاء المعصية
والوجوب باطل لانه يستلزم التبليغ دفعا للتكليف بما لا يطاق
ان لا تبليغ اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل وكذا الاباحة لقوله
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة في معرض المدح ولا مدح على
المباح فتعين الندب وهو المط وهذا ضعيف لان الندب والاباحة
ايضا يستلزم التبليغ فان وجوب التبليغ يعم الاحكام فلو انتفى
الوجوب لذلك لانتفى الندب والاباحة فدليله مقلوب عليه وايضا
فلا مدح في الاية الا الحسن الاسوة وقد علمت ان المباح حسن قال
الاباحة اقول القائلون بدلالة فعله على الاباحة قالوا الاباحة محققة
لانتفاء المعصية والوجوب والندب لم يثبتا لعدم الدليل والوقوف
عند ما هو المحقق اي اثباته ونفي ما لم يتحقق هو الواجب الجواب
ان ذلك يحق فيما لم يقصد فيه القربة ونعم الوفاق واما فيما ظهر فيه
قصد القربة وهو محل النزاع بيننا وبينكم فلا لانه لم يثبت الندب بل ثبت
قال مسئلة اذا علم بفعل ولم ينكره وقادرا ان كان كمضي كافر الى
كنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا
لزم ارتكابه محرما وهو باطل فان استبشر به فاوضح وتمسك الشافعي
في القيافة بالاستبشار وترك الانكار لقول المدلجي وقد بدت اقدام
زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض واورد ان ترك
الانكار لموافقة الحق والاستبشار بما يلزم الخصم على اصله لان المنافقين
تعرضوا لذلك واجيب بان موافقة الحق لا يمنع اذا كان الطريق
منكرا والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعا اقول اذا فعل

نعم لحضرة النبي صلى الله عليه وآله او في عصره وعلم به وكان قادرا على انكاره
ولم ينكر فان كان كمضي كافر الى كنيسة نعني مما علم انه منكر له وترك
انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للسكوت
ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله
ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق
فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه
وهو تقرير على الحرام وهو محرم عليه والا لزم ثم لا خلاف في ان الساكت
حاله هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر واما اذا استبشر فدلالته على
الجواز اوضح وتمسك الشافعي في القيافة واعتبارها في اثبات النسب بكلا
الامرين الاستبشار وعدم الانكار في قصة المدلجي وهو انه قال قد
بدت اقدام زيد واسامة هذه الاقدام بعضها من بعض واعترض
عليه الحنفي بان لا دلالة في ذلك اما ترك الانكار فلان قول المدلجي
وافق الحق اتفاقا فالقول حق وان كان الاصطلاح باطلا وهو انما اقر
في القول واما الاستبشار فلانه حصل بالالزام به للخصم بناء على اصله
لانهم اي المنافقين كانوا تعرضوا له في قصة زيد واسامة وطعنوا
في نسب زيد لسواد احدهما وبياض الاخر ويكفي في الالزام ان القيافة
عندهم حق فان الالزام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها بل بما
يسلمها الخصم والجواب عن الاول ان القول بالشيء يستند بتقرير منكر
واذا كان اصل الشيء حقا فيحرم تقرير السند وعن الثاني ان الالزام
حصل بان القيافة حقة كانت وباطلة حصل الانكار ولم يحصل فاذن الالزام
لا يصلح مانعا من الانكار **قال** مسئلة الفعلان لا يتعارضان كصوم
واكل لجواز الامر في وقت والاباحة في اخر الا ان يدل دليل على وجوب تكرير
الاول له او للامة فيكون الثاني ناسخا فان كان معه قول ولا دليل على

تكرير ولا تأثير له والقول خاص وتأخر فلا تعارض فان تقدم فالفعل
ناسخ قبل التمكن عندنا فان كان خاصا بنا فلا تعارض تقدم او تأخر
وان كان عاما لنا وله فتقدم الفعل والقول له وللامة كما تقدم الا ان
يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كما سيأتي فان دل دليل على تكرير
وتأسي والقول خاص به فلا معارضة فيه وفي الامة المتأخر ناسخ
فان جهل فثالثها المختار يعمل بالقول لانه اقوى لوضعه لذلك
ولخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف فيه ولابطال القول بجملته والجمع
ولو بوجه اولى قالوا الفعل اقوى لانه يبين به القول مثل صلوا كما رأيتموني
اصلي وكخطوط الهندسة وغيرها قلنا القول اكثر ولو سلم التساوي
يرجح بما ذكرناه والوقف ضعيف للتعبد بخلاف الاول فان كان
فالمتأخر ناسخ فان جهل فالثلاثة فان دل على تكرير في حقه لا تأسي والقول
خاص به او عام فلا معارضة في الامة والمتأخر ناسخ في حقه فان جهل
فالثلاثة فان كان خاصا بالامة فلا معارضة فان دل دليل على تأسي
الامة به دون تكرير في حقه والقول خاص به وتأخر فلا معارضة
فان تقدم فالفعل ناسخ في حقه والمتأخر ناسخ في الامة فان جهل
فالثلاثة فان كان القول عاما فكما تقدم **اقول** الفعلان لا يتعارضان
وان تناقض حكماهما كصوم في يوم معين وافطار في يوم اخر لاحتمال
الوجوب في وقت والجواز في اخر اللهم الا ان يدل دليل على وجوب
تكرير الاول مطلقا او له او للامة ويدل الدليل على وجوب التأسي
فيكون الثاني نسخا لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم
اقتضائه للتكرار ورفع حكم قد وجد وقد يطلق النسخ والتخصيص على
الفعل تجوزا اما اذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على
تكرير الفعل ودليل وجوب تأسي الامة به ينقسم الى اربعة اقسام وفي

كل قسم فالقول اما ان يختص به او بالامة او يشملهما وعلى التقديرات
فاما ان يتقدم الفعل او يتاخر او يجهل الحال القسم الاول ان
يدل دليل على تكرار ولا على تأسٍّ وقد علمت ان اصنافه الاول ثلثة
احدها ان يكون مختصا به فان تاخر القول مثل ان يفعل فعلا
ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض لان القول
في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في الماضي اذ الحكم يختص بما بعده ولا
في المستقبل اذ لا حكم للفعل في المستقبل لان الفرض عدم التكرار وان
تقدم القول مثل ان يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعل فيه
كان ناسخا لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل
وانه جائز عندنا فيجوز وممتنع عند المعتزلة فلا يجوز ونحوه وان جهل
الحال فالمص لم يتعرض له لا نزيد ذكر في نظيره من القسم الرابع ما يعلم
به حكمه وسنتكلم عليه ثانيها ان يكون القول مختصا بالامة فلا
تعارض الفعل تقدم القول او تاخر اذ المفروض عدم وجوب التاسي
فلا تعلق للفعل بالامة والقول مختص بهم فلم يتواردا على محل ثالثها
ان يكون القول عاما له وللامة فحكمه على تقدير تقدم الفعل وتاخره كالاول
في حقه وفي حق الامة كما تقدم في حقه ان تاخر فلا تعارض وان
تقدم فالفعل ناسخ له وفي حقنا لا تعارض على التقديرين هذا اذا
كان القول لتناوله بوجه يتناوله على سبيل النصوصية بان يقول
لا يجب علي ولا عليكم واما اذا تناوله بالعموم فكان ظاهرا فيه لا
نصا بان يقول لا يجب على احد فالفعل لا يكون ناسخا في حقه بل مخصصا
له لما سيأتي ان الاخص يخصص الاعم اذا تخالفا تقدم العام او تاخر
لان التخصيص اهون من النسخ القسم الثاني ان يدل دليل على
تكراره وعلى وجوب تاسي الامة وفيه الاحتمالات الثلث احدها

ان يكون القول خاصا به فلا تعارض في حق الامة بحال واما في حقه فالمتأخر
من القول والفعل ناسخ للاخر كما تقدم فان جهل التاريخ فمذاهب احدها
يؤخذ بالقول ثانيها يؤخذ بالفعل ثالثها وهو المختار التوقف لاحتمال
الامرين والمصير الى احدهما بلا دليل تحكم باطل ثانيها ان يكون خاصا
بالامة فلا تعارض في حقه بحال واما في حق الامة فالمتاخر من القول
والفعل ناسخ للاخر وان جهل التاريخ فمذاهب احدها يعمل بالفعل
وثانيها يتوقف وثالثها يعمل بالقول وهو المختار لان دلالة القول
على مدلوله اقوى من دلالة الفعل لان القول وضع لذلك
بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه في بعض الاحوال ذلك
بقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيرا وايضا فالقول اعم دلالة لانه
يعم المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص
بالموجود المحسوس لان المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما وايضا
القول دلالته متفق عليها والفعل دلالته مختلف فيها والمتفق عليه
اولى بالاعتبار وايضا فالعمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حقه فقط
ويبقى في حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لانه يختص بالامة
وقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى من ابطال احدهما
بالكلية القائلون بتقدم الفعل قالوا الفعل اقوى بدليل انه يبين
به القول مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فانا
الحج والصلوة وكالخطوط الهندسية وغيرها مما جرت به العادة من الافعال
للتعليم اذ الوصف القول به قد يعسر بالتخطيط والتشكيل والاشارة
والحركات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة والجواب فانه انما
يرجح البيان بالفعل لكن البيان بالقول اكثر فيكون راجحا
التساوي لكن البيان بالقول ارجح بما ذكرناه من الوجوه فان

من جنس واحد اذا تعارضا لقيام دليل اخر على وفق احدهما مرجح له فان

قلت لا يصار الى التوقف ههنا كما في حقه عم الاحتمالين قلنا ان القول

بالتوقف ضعيف ههنا لانا متعبدون بالقول والتوقف فيه ابطال

للعمل ونفي للتعبد به بخلاف الاول وهو التوقف في حق الرسول

لعدم تعبدنا به ثالثها ان يكون القول عاما له وللامة فالمتاخر

القول والفعل ناسخ للاخر في حقه وفي حقنا فان جهل التاريخ فالاقوال

اي تقدم القول وتقديم الفعل والتوقف والمختار تقدم القول

لكن تقرير الدليل الرابع من وجوه ترجيح القول ههنا ادق وذلك

لان تبطل حكمه في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه الدوام دون

اصل الفعل فان فعل مرة القسم الثالث ان يدل الدليل على التكرار في

حقه دون وجوب التاسي والقول فيه الاحتمالات الثلث

فان كان خاصا بالامة فلا تعارض اصلا وان كان خاصا به او عاما

له وللامة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم واما في

حقه فالمتاخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند

الجهل فالثلاثة والمختار الوقف القسم الرابع ان يدل الدليل على التاسي

دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فان كان خاصا به فلا

تعارض في حق الامة واما في حقه فان تاخر القول فلا تعارض وان

تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل فالمذاهب الثلثة والمختار الوقف

وفيه نظر فانه لا تعارض مع تقدم الفعل لنا اخذ بمقتضى القول حكما

بتقدم الفعل لانه لا يقع التعارض المستلزم لنسخ احدهما وان كان خاصا

بالامة فلا تعارض في حقه وفي حق الامة المتاخر ناسخ فان جهل التاريخ

فالمذاهب الثلاثة والمختار العمل بالقول وان كان عاما له وللامة فكما

تقدم واما في حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول

فالفعل ناسخ له واما في حق الامة فالمتاخر ناسخ وان جهل فالثلاثة والمختار

القول ولا يخفى ان هذا انما يكون في حق الامة انما يكون اذا تقدم المتاخر

الناسخ والا فلا تعارض في حقهم **قال** الاجماع العزم والاتفاق

وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر من بعد انقراض عصر

بعد انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر

مثبت او نفي وجوز ترقيمهم لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر **اقول**

هذا ثالث الادلة الشرعية وهو الاجماع والاجماع لغة يطلق بمعنيين

احدهما العزم فاجمعوا امركم اي عزموا ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام

من الليل وثانيهما الاتفاق وحقيقته اجمع صار ذا جمع كالبن واتمر

وفي الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه

واله وسلم في عصر على امر فلا يعتبر المقلد مخالفة وموافقة والمراد بقولنا

في عصر زمان ما قل او كثر وبقولنا في امر ما يتناول الديني والدنيوي

ثم انه قد اختلف في انه هل يشترط في الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر

المجتهدين المجمعين فمن اشترط ذلك لا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب

استمراره ما بقي من المجمعين واحد فيزيد في الحد الى انقراض العصر ليخرج

اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعا

وايضا فقد اختلف في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر

من حيا وحي ام لا فان جاز فهل ينعقد ام لا فمن قال لا يجوز او يجوز

ولا ينعقد فلا يحتاج الى اخراجه من الحد ومن يرى انه يجوز ولا ينعقد

فلا بد ان يخرجه عن الحد بان يزيد فيه لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر

وسيتضح لك هذا زيادة وضوح عند وقوفك على هذه المسائل **قال**

قال حجة الاسلام اتفاق امة محمد صلى الله عليه واله على امر من الامور الدينية

ويرد عليه انه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير

اتفاقهم على عقلي او عرفي **اقول** حد الغزالي الاجماع بانه اتفاق امة محمد
على امر من الامور الدينية ويرد عليه اشكالات اولها انه يوجب ان لا يوجد
اجماع اصلا وانه يبطل بالاتفاق وبيانه انه يشعر بالاتفاق من امة محمد
الى يوم القيمة ولا يفيد ثانيها انه لو اريد به اتفاقهم في عصر ما فلا
يتقدير اتفاق الامة مع عدم المجتهدين فيهم وانه لا يكون اجماعا مع صدق
الحد عليه ثالثها انه لا ينعكس على تقدير ان يتفقوا على امر عقلي او عرفي
لتقييده الامر بالديني وقد يدفع الاولان بالعناية باتفاق المجتهدين
في عصر ويسبق ذلك الى الفهم المشتهر في نحو لا تجتمع امتي على الضلالة
مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث والاخير بانه ان تعلق بعمل او
اعتقاد فهو امر ديني والا فلا يتصور حجيته فيه **قال** وخالف
النظام وبعض الروافض في ثبوته قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم
عادة واجيب بالمنع لجدهم وبحثهم قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل
عدم نقله والظني يمتنع بالاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح واجيب بالمنع
فيهما وقد يستغنى عن نقل القاطع وقد يكون الظني جليا **اقول**
يجب على القائل بحجية الاجماع النظر في ثبوته والعلم به وفي نقله وفي
حجيته المقام الاول النظر في ثبوته وخالف فيه النظام وبعض الشيعة
وزعموا انه محال قالوا اولا اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم
في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم وذلك مما تقضي به العادة والجواب منع كون
الانتشار يمنع ذلك مع جدهم في الطلب وبحثهم عن الادلة انما يمتنع ذلك عادة
فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب قالوا ثانيا الاتفاق اما عن قاطع
او ظني وكلاهما باطل اما القاطع فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل
فلما لم ينقل علم انه لم يوجد وكيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلانه
يمنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح وتباين الانظار وذلك كاتفاقهم

على كل

كل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء بالبديهة وما ذلك الا
لاختلاف الدواعي والجواب منع ما ذكر في القاطع والظني اما القاطع فلانه
لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع الذي هو اقوى
وارتفاع الخلاف والحوج الى نقل الادلة واما الظني فلانه قد يكون جليا واختلاف
القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه **قال** قالوا
يستحيل ثبوته عنهم عادة لخفا بعضهم او انقطاعه او اسره او خموله او كذبه
او رجوعه قبل قول الاخر ولو سلم فنقله مستحيل عادة لان الاحاد لا تفيد
والتواتر بعيد واجيب عنها بالوقوع فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم
النص القاطع على المظنون **اقول** المقام الثاني النظر في ثبوته عنهم وحصول
العلم باتفاقهم وقد زعم منكر الاجماع انه على تقدير ثبوته في نفسه فثبوته
عنهم محال قالوا في بيانه ان العادة قاضية بانه لا يتفق ان يثبت عن كل
واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم
الفلاني ومن انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا
عن تفاصيل احكامهم هذا مع جواز خفا بعضهم عمدا لئلا يلزمه الموافقة
او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في مطمورة
او خموله فلا يعرف له اثر او كذبه في قوله رأيي في هذه المسئلة كذا والعبرة
بالرأي دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم
في آن واحد بل في زمان متطاول فربما تغير اجتهاد بعض فيرجع عن
ذلك الرأي قبل قول الاخر فلا يجمعون على قول في عصر **المقام الثالث**
النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكروه انه مستحيل عادة لان
الاحاد لا تفيد اذ لا يجب العمل به في الاجماع كما سياتي فيتعين التواتر
ولا يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا
ان تشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا

عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا الجواب
عن شبهة المقامين واحد وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة فانه
نعلم قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على
المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا فانتقض الدليلان
قال وهو حجة عند الجميع ولا نعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة
وقول احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده الادلة منها
اجمعوا على القطع بتخطية المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد
الكثير من العلما المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير
نص فيه واجماع الفلاسفة واجماع اليهود واجماع النصارى عنه
وارد لا يقال اثبتم الاجماع بالاجماع او اثبتم الاجماع بنص توقف عليه لان
المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف
وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور ومنها اجمعوا على تقديمه
على القاطع فدل على انه قاطع والا لتعارض الاجماعان لان القاطع مقدم
فان قيل يلزم ان يكون المجتمع عليه عدد التواتر ليتضمن الدليلين ذلك قلنا
ان سلم فلا يضر اقول المقام الرابع النظر في حجيته وانه حجة عند جميع
العلماء فان قيل فقد خالف النظام والشيعة وبعض الخوارج قلنا
لا عبرة بمخالفتهم لانهم قليلون من اهل الاهوا والبدع حدثوا بعد الا تفاق
فان قيل فقد قال احمد وهو من جملة الائمة من ادعى الاجماع فهو كاذب
قلنا هو استبعاد لوجوده او الاطلاع عليه ممن يزعمون ان يطلع
عليه لا انكار للاجماع لكونه حجة والا دلة على حجيته كثيرة منها انهم اجمعوا
على القطع بتخطية المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم
هذا العدد الكثير من العلما المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي
بمجرد تواطؤ او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص
قاطع

قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقا وهو يقتضي
حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة
على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى واجماع النصارى
على ان عيسى قد قتل ووجه وروده ظاهر والجواب ان اجماع الفلاسفة
عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير
واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل
المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد الاوائل
لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد
نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود واستفاده لانه على اصل الدليل
الحكم ان قلتم اجمعوا على تخطية المخالف فيكون حجة فقد اثبتم الاجماع
بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطية المخالف فقد
اثبتم الاجماع بنص متوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على
المطلوب لانا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت به ذلك هو وجود
نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون
ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع
ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فما
جعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع لا نتوقف على حجيته لا وجوده ولا
دلالته فاندفع الدور ومنها انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع واجمعوا
على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره
فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه ممتنع عادة فان قيل على الدليل
مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره
لا يقطع بتخطية مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا فالجواب
ان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم

خطأ والمخالف وقدموه على القاطع مطلقا من غير تعرض لعدد التواتر
وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد صح ان اكثر
ما يستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين كذلك وكان حجية
غيره يثبت بالظواهر ويثبت حجية الظواهر بالاجماع من هذا القبيل
لئلا يدفع الدور **قال** استدل الشافعي ويتبع غير سبيل المؤمنين
وليس بقاطع لاحتمال في متابعته او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان
دور لان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع بخلاف التمسك بمثله في القياس
أقول استدل الشافعي على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين لضمه
الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى الحرام في الوعيد
واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع
سبيلهم فيجب اتباعه وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه كثيرة والفضلاء
اصعبها ما ذكره وهو ان هذا ليس بقاطع لان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
يحتمل وجوها من التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة الرسول في
مناصرته او في الاقتداء به او فيما به صاروا مؤمنين وهو الايمان به واذا
قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه
لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت
حجيته الا به فيصير دورا واذا سلكنا في الاعتراض هذا الطريق لا نه اثبات
لاصل كلي بدليل ظني فلا يجوز لم يرد علينا القياس نقضا للاحتجاج عليه بالظواهر
اذ لا يلزم دور **قال** الغزالي بقوله لا تجتمع امتي على الضلالة من وجهين
احدهما تواتر المعنى لكثرتها كشجاعة علي عليه السلام وجود حاتم وهو حسن
والثاني تلقي الامة لها بالقبول وذلك لا يخرجها عن الاحاد **أقول**

استدل الغزالي على حجية الاجماع بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ
من وجهين احدهما تواتر المعنى وهو انه جاء روايات كثيرة نحو لا تجتمع امتي
على الضلالة لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يخرج
الدجال يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى
غير ذلك والاحاد وان لم يتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل
العلم به كشجاعة علي وجود حاتم واستحسنه المص ثانيهما تلقي الامة لها
بالقبول فلولا انها صحيحة قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق على
قبولها وبامتناع تقديمها على القاطع وهذا لا يستحسنه لان قبول
الامة لها لا يخرجها عن الاحاد فلا يصح اسناد الاجماع اليها ولعل تقديم
الاجماع على القاطع بغيرها لا بها **قال** واستدل اجماعهم يدل على قاطع
في الحكم لان العادة امتناع اجتماع مثلهم على مظنون واجيب بمنعه في
الظني واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر **أقول** استدل الامام
والمؤيدون على حجيته بان الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه
لان العادة تقضي بامتناع اجتماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقا
وهو المطلوب والجواب لا نم قضاء العادة بذلك انما يمتنع اتفاقهم على ظني
اذا دق فيه النظر واما في القياس الجلي واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر
فلا **قال** المخالف تبيانا لكل شيء فرقة ونحوه وغايته الظهور وبحديث معاذ
حيث لم يذكره واجيب بانه لم يكن حجة **أقول** المخالفون احتجوا بوجهين
قالوا اولا قال الله تعالى ونزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يرجع في تبيان
الاحكام الا اليه فالاجماع غيره وقال ايضا اذا تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول فلا يرجع غير الكتاب والسنة ويمكن منع ظهوره فيما اراد بان الاول
لا ينافي كون غيره ايضا تبيانا ولا كون الكتاب تبيانا لبعض الاشياء بواسطة
الاجماع والثاني بانه مختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك او مخصص

بالصحابة وان سلم فغايته الظهور فلا يقاوم القاطع قوله ونحوه اشارة الى
قوله لا تاكلوا وان تقولوا ولا تقتلوا اموا ورد نهيا عاما للامة عن خطانا
ولولا تجوازه منهم لما افاد الجواب بعد كونه منها للكل واحد لا للكل
وبعدم استلزام النهي الجواز انه ظاهر قالوا ثانيا حديث معاذ فانه
اهمل الاجماع عند ذكر الادلة اذ ساله النبي عنها واقره النبي فدل على انه
ليس بدليل الجواب انما لم يذكره لانه لم يكن حجة لعدم تقرره الا بعد
من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم ان لا يكون حجة بعد الرسول وتقرر
المأخذ قال مسئلة وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا والمقلد
كذلك وقيل القاضي الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولي وقيل الفروعي لنا
لو اعتبر لم يتحقق وايضا المخالفة عليه حرام فغايته مجتهد خالف وعلم
عصيانه أقول القائلون بالاجماع اجمعوا على ان لا عبرة بالخارج على
الاسلام ولا بوفاق من سيوجد من الامة والا لم يعلم اجماع قط ولان الادلة
المتقدمة السمعية والعقلية تدل على ذلك واما المقلد فالاكثر على
انه لا يعتبر وان حصل طرفا صالحا من العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد
وقيل يعتبر الاصولي دون الفروعي وقيل يعتبر الفروعي دون الاصولي لنا
لو اعتبر وفاقهم لم يتحقق اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم ولنا ايضا انه بعد
اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولا وفعلا قطعا فغايته انه
مجتهد خالف وعلم عصيانه بالمخالفة ولا يعتد بمخالفة ذلك المجتهد قطعا
مع اجتهاده وامكان صحة نظره فهذا مع الجزم بتقصيره وعدم العبرة بقوله
اجدر قال مسئلة المبتدع بما يتضمن كفرا كالكافر عند المكفر والا
فكغيره وقيل ثالثها يعتبر في حق نفسه فقط لنا ان الادلة لا تنهض
دونه قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي واجيب بان الكافر ليس من الامة
والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل على نفسه فقط أقول المجتهد المبتدع

ان كان بدعة تتضمن كفرا فالمجتهد ان قلنا بالتكفير فهو كالكافر فلا عبرة
بمخالفته والا فلا اعتبار وان لم نقل بتكفيره فهو كغيره من اصحاب البدع الظاهرة
ثم غيرهم لكن فسق فسقا فاحشا واصر كالخوارج استباحوا الانفس واحرقوا
الديار وسبوا الذراري واستباحوا الفروج والاموال ففيه ثلاثة
مذاهب احدها يعتبر مطلقا ثانيها لا يعتبر مطلقا ثالثها يعتبر في حق
نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة
على من سواه لنا ان الادلة المذكورة لا تنهض دونه اذ ليس من سواه
كل الامة والدليل انما دل عليه وكل حكم شرعي لا دليل عليه وجب نفيه
قالوا فاسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي بجامع عدم العدالة الجواب
منع عليه الوصف للحكم بل انما لم يعتبر الكافر لانه ليس من الامة والصبي لقصوره
عن النظر والاجتهاد وسلمنا ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه
كاقرار الفاسق والكافر وهذا هو المذهب الثالث وقد يقوى قوله هذا الى
قبل لانه لا دليل عليه قال مسئلة لا يختص الاجماع بالصحابة وعن احمد
قولان لنا الادلة السمعية قالوا اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين فيهم
على ان ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف اجماعهم
وتعارض الاجماعان واجيب بانه لازم في الصحابة قبل تحقق اجماعهم
فوجب ان يكون ذلك مشروطا بعدم الاجماع قالوا لو اعتبر لاعتبر مخالفة
بعض الصحابة واجيب بنفقد الاجماع مع تقدم المخالفة عند معتبرها
أقول لا يختص الاجماع المحتج به بالصحابة بل اجماع غيرهم حجة خلافا
للظاهرية وعن احمد فيه قولان لنا انه اجماع الامة فوجب اعتباره بالادلة
السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تجتمع امتي على الخطأ قالوا
لو اعتبر اجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار اجماع الصحابة ولزم تعارض
الاجماعين وكلاهما باطل بيانه انه انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين

وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد والاخذ باي واحد
من الطرفين ادى اليه الاجتهاد فلو اجمع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يجز
فيه الاجتهاد اجماعا ولا الاخذ بغير ما عليه الاجماع فادى الى بطلان الاجماع
الاول والى تعارض الاجماعين والجواب ان ذلك جار في الصحابة
قبل تحقق اجماعهم لاجماعهم على جواز الاجتهاد في المسائل المختلف فيها
فلو صح ما ذكرتم وهو ان لا يجوز اجماعهم في شيء منها واللازم باطل اتفاقا
فما تقصدونه فهو جوابنا والتحقيق انه يجب ان يكون المجمع عليه منهم مشروطا بعدم
القاطع اي هو ان ما لا قاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد ما دام كذلك
واكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وان لم يصرح به
فان قلت لا شيء من النايم بيقظان فهم ما دام نايما وفيما ذكرناه
الصورة قد زال الشرط فزال الحكم فلا يلزم شيء من الامرين قالوا ثانيا
لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة لانها لا تصلح مانعا
للاجماع واللازم منتف والجواب ان من لا يعتبر مخالفة بعض الصحابة
ولا يراها قادحة في الاجماع فهذا عنده ساقط وانما يتوجه على من يعتبرها
وهو يمنع كون ذلك اجماعا فانه يشترط في الاجماع ان لا يسبقه خلاف
مستقر والحاصل ان معتبرها يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان اللازم
قال مسئلة لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس
على العول وغير ابي موسى على ان النوم ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قطعيا
لان الادلة لا تتناوله والظاهر انه حجة لبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف
اقول لا ينعقد الاجماع مع وجود المخالف وان قل لان الدليل انما
ينهض لا في كل الامة نعم لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا
ابن عباس على العول ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء
ومن عدا ابا طلحة ان البرد يفطر لم يكن اجماعا قطعيا لما ذكرنا ان الادلة

لا تتناوله لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح او قاطع
لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون لم يطلعوا عليه
او اطلعوا وخالفوه غلطا او عمدا كان في غاية البعد قال
مسئلة التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة فان نشأ بعد اجماعهم فعلى
انقراض العصر لنا ما تقدم واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهاده
معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وابي وائل والشعبي
وابن جبير وغيرهم وعن ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة
في عدة الحامل للوفاة فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بالوضع
فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي واجيب بانهم انما سوغوه مع اختلافهم
اقول التابعي المجتهد عند انعقاد الاجماع من الصحابة يعتبر معهم
فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته وقال بعض اهل الاثر لا يعتد به وبخلافه
واما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم
اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض العصر فمن اشترطه اعتبره
ومن لم يشترط لم يعتبر لنا ما تقدم ان الادلة لا تتناولهم اذ ليسوا
بدونه كل الامة واستدل لو لم يعتبر قوله وكان اتفاقهم باطلا
قطعا لم يسوغ الصحابة اجتهاده معهم لعدم الفائدة على تقدير
الموافقة والمخالفة واللازم منتف فان الصحابة سوغوا للتابعين
المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصري
ومسروق وابي وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم وكابي سلمة
وقد روي عنه تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل المتوفى
زوجها فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بوضع الحمل
فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة فاجاز اجتهاد التابعي
وجعل رايه على راي الصحابي والجواب انما يصح ذلك لو قلنا

بان مخالفته لهم خطأ مطلقا ولا نقول به بل اذا خالفهم مع اجماعهم
وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم انما يكون مع الاختلاف فلا يفيد
قال اجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك وقيل
محمول على ان روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة كالاذان و
الاقامة والصحيح التعميم لنا ان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع
المنحصر من العلماء الاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح فان
قيل يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا
العادة تقضي باطلاع الاكثر والاكثر كاف فيما تقدم من تمسك
بحو ان المدينة طيبة تنفي خبثها وهو بعيد وتشبيه عملهم بروايتهم
ورد بانه تمثيل بلا دليل مع ان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد
اقول قد اشتهر ان اجماع اهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين
حجة عند مالك فقيل مراده ذلك محمول على ان روايتهم مقدمة على رواية
غيرهم وقيل محمول على حجية اجماعهم في المنقولات المستمرة كالاذان
والاقامة والصاع والمد دون غيرها والصحيح عند المصنف هو التعميم
اي القول بكونه حجة مطلقا والاكثر على انه ليس بحجة لنا ان العادة
قاضية بعدم اجماع هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين الاحقين
بالاجتهاد الا عن راجح فنقول مثل هذا الجمع تنبيه على الخصوصية
للمدينة فنستبعد كون المكان له مدخل وانما اتفق فيها ذلك ولو اتفق
مثله في غيرها لكان كذلك قوله المنحصر اراد به انحصارهم في المدينة
واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عددهم او اكثر متفرقين
في البلاد ومختلطين بمخالفيهم او غايبين عن بلدتهم لم نعتبر ولم تقض
العادة باطلاعهم على الراجح فلعل دليل المخالف راجح وهؤلاء مجتمعون
يتشاورون ويتناظرون ويتفقون فيبعد ان لا يطلع احد منهم على

دليل المخالف مع رجحانه قوله الاحقين بالاجتهاد احتراز عن مختصرين
في موضع اخر لا يكون مهبطا للوحي وا هله غير واقفين على وجوه الادلة
من قول الرسول وفعله وفعل اصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فانه
لا شك ان اهل المدينة كانوا اعرف بذلك فان قيل لا نم العادة
في اتفاق مثلهم عن راجح لانهم بعض الامة فيجوز ان يكون متمسك
غيرهم ارجح ونص راجح لم يطلع عليه البعض قلنا لا نقول العادة قاضية
باطلاع الكل فيرد ذلك بل باطلاع الاكثر والاكثر كاف في تتميم دليلنا
بان يق اذا وجب اطلاع الاكثر امتنع ان لا يطلع عليه من اهل
المدينة احد ويكون ذلك الاكثر غيرهم ما فيه احد منهم والاحتمال
وقد استدل بنحو المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والباطل خبث فينتفي عنها وهو بعيد لانه انما يدل على فضلها لا على عدم
من وجود الباطل فيها ولا دلالة على انتفاء الخطأ عما اتفق عليه اهلها
بخصوصه واستدل بتشبيه علمهم بروايتهم فانها تقدم على رواية
غيرهم اتفاقا فكذا علمهم وعقيدتهم ورأيهم تقدم على ما لغيرهم
والجواب انه تمثيل خال عن الجامع فلا يصلح دليلا وان سلم فالفرق
ظاهر وهو ان الرواية ترجح بكثرة الرواة اتفاقا والاجتهاد لا يرجح
بكثرة المجتهدين قال مسئلة لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم
خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثر خلافا لاحمد ولا بابي بكر
وعمر عند الاكثرين قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي اقتدوا بالذين من بعدي قلنا يدل على اهليتهم لاتباع
المقلد ومعارض بمثل اصحابي كالنجوم وخذوا شطر دينكم عن الحميراء
اقول لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم
او عدم الموافقة والمخالفة خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند

البعيدة لا تنفي الظهور

الاكثرين خلافا لاحمد ولابي بكر وعمر عند الاكثرين خلافا لبعضهم لنا ان الادلة لا تنتهض بهم وقد ذكر ولم يذكر اما الشيعة فبنوا على اصلهم في العصمة وقد تقرر فلم نتعرض له واما الاخرون فقالوا قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب انهما يدلان على اهلية الاربعة والاثنين لتقليد المقلد لهم لا على الحجية قولهم على المجتهد ثم انه معارض بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على اهتداء من اقتدى بمن خالفهم وبقوله خذوا شطر دينكم عن الحميراء والمراد المقلد قطعا والا لزم كونه حجة عند مخالفتها لهم قال مسئلة لا يشترط عدد التواتر عند الاكثر لنا دليل السمع فلو لم يبق الا واحد فقيل حجة لمضمون السمع وقيل لا لمعنى الاجتماع اقول لا يشترط في حجية الاجماع ان يبلغ عدد المجتهدين عدد اهل التواتر عند الاكثرين لنا ان دليل السمع بينا والجماعة الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمسلمين واما من استدل بالعقل وهو انه لو لم يكن مما يقطع لما حصل فلابد له من القول بعدد التواتر فان انتفاء حكم العادة في غيرهم ظ واذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين الا واحد فقيل قوله حجة لمضمون السمع وهو انه لا يخرج الحق عن هذه الامة وان لم يحالفه لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الامة عليه وقيل ليس بحجة لان الاجماع يشعر بالاجتماع ولان الاجتماع وسبيل المؤمنين هو المنتفي عند النظار وهو منتف ههنا قال مسئلة اذا افتى واحد وعرفوا به ولم ينكر احد قبل استقرار المذاهب فاجماع او حجة وعن الشافعي ليس بحجة ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائي اجماع بشرط انقراض العصر ابن ابي هريرة ان كان فتيا لا حكما لنا سكوتهم ظ في موافقتهم فكان كقولهم الظاهر

فينتقض

فينتقض دليل السمع المخالف يحتمل انه لم يجتهد او وقف او خالف فوقف او وقرا وهاب فلا اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت الاخر دليل ظاهر لما ذكر الجبائي انقراض العصر يضعف الاحتمال ابن ابي هريرة العادة في الفتيا لا في الحكم واجيب بان الفرض قبل استقرار المذاهب واما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثرين اقول اذا قال واحد او جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكر واحد منهم فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا اذ لا عادة بانكاره فلم يكن حجة وان كان قبله وهو عند البحث عن المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه والحق انه اجماع او حجة وليس باجماع قطعي وعن الشافعي انه ليس اجماعا ولا حجة وروي عنه خلافه وقال الجبائي هو كذلك بشرط انقراض العصر وقال ابو علي بن ابي هريرة ان كان القول فتيا فاجماع وان كان حكما فلا لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما نرى الناس عليه وكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا وكان كقول ظاهر الدلالة لا قطعيها فيتناوله دليل السمع فانه سبيل المؤمنين وقول كل الامة وان لم يتنافيا فليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس وظواهر الاخبار فوجب العمل به احتج المخالف وهو القائل بانه ليس باجماع ولا حجة بانه يجوز ان يكون من لم ينكر انما لم ينكر لانه لم يجتهد بعد فلا رأي له في المسئلة او اجتهد فتوقف لتعارض الادلة او خالف لكن لم يظهر خلافه لريبة لاحتمال رجحان ماخذ المخالف حتى يظهر عدم رجحانه او وقر فلم يخالفه تعظيما له او هاب من المفتي والفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسئلة العول انه سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله لكان رجلا مهيبا يعني عمر ومع قيام هذه

الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة والجواب
انها وان كانت محتملة لكن خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في
مثله كقول معاذ لعمر لما راى جلد الحامل ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا
فقال لولا معاذ لهلك عمر وكقول المرأة لما انكر المغالاة في المهر ايعطينا
الله بقوله وآتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر فقال كل افقه من
عمر حتى المخدرات في الحجال وكقول عبيدة لعلي لما قال تجدد لي رأي في
امهات الاولاد انهن يبعن رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك
وحدك وغير ذلك مما وقف عليه التتبع لاثارهم قال المخالف الاخر
وهو القائل بانه اجماع سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان اجماعا والجواب
الظهور لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا بل في كونه حجة ونقول به قال
الجبائي قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية فلا يكون اجماعا
واما بعده فيضعف الاحتمال فيكون ظاهرا في الموافقة فيكون اجماعا
والجواب ما قلنا قال ابن ابي هريرة العادة في الفتيا انها تخالف ويبحث
عليها دون الحكم فان كل ما يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف كما نرى في عصرنا
وايضا الحاكم يهاب ويوقرون للمفتي والجواب ان ذلك بعد استقرار
المذاهب وقد فرضنا المسئلة فيما قبل استقرارها والفتيا والحكم حينئذ
سواء لان انكار الحكم انكار الفتيا واعلم ان هذا كله اذا افتى وانتشر
بين اهل عصره ولم ينكروه واما اذا لم ينتشر فعدم الانكار لا يدل على
الموافقة قطعا وقال الاكثر لا يجوز ان لا يقول لهم فيه او حكم
مخالف لم ينقل لخلاف ما تقدم وان ذلك اذا كثر وتكرر وكان
فيما يعم به البلوى ربما افاد القطع قال مسئلة لا يشترط انقراض
العصر عند المحققين وقال احمد وابن فورك يشترط وقيل في السكوتي وقال
الامام ان كان عن قياس لنا دليل السمع واستدل بانه يؤدي الى

عدم الاجماع للتابعين واجيب بان المراد عصر المجمعين الاولين او منع على
اللاحق اقول انقراض عصر المجمعين غير مشترط في انعقاد اجماعهم وكونه
حجة فاذا اتفقوا ولو حينا لم يجز لهم ولغيرهم مخالفته وعليه المحققون
وقال احمد وابن فورك يشترط وقيل يشترط في السكوتي دون غيره وقال
امام الحرمين ان كان سنده قياسا اشترط والا فلا لنا ان الادلة السمعية
عامة تتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض واستدل لو اشترط الانقراض
لما حصل اجماع لتلاحق المجتهدين بعضهم بعضا واللازم باطل لان البحث عنه
فرع حصوله والجواب ان اللاحقين اما ان بقي لهم مدخلية في الاجماع
او بقي لا مدخل لهم فيه فان قلنا لهم مدخل فلا نريد انقراض المجمعين
مطلقا بل انقراض المجمعين الاولين وان قلنا لا مدخل لهم فظاهر لان
المجمعين هم الاولون فالشرط انقراض عصرهم قال قالوا ثانيا لو
الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه قلنا بعيد وبتقديره فلا اثر
لمع القاطع كما لو انقرضوا قالوا لو لم يعتبر مخالفته لم يعتبر مخالفة من
مات لان الباقي كل الامة قلنا قد التزمه بعض والفرق ان هذا قول
بعض من وجد من هذه الامة فلا اجماع اقول القائلون باشتراط
الانقراض احتجوا بوجوه قالوا اولا عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل
بالخبر الصحيح ان اطلع عليه وذلك يؤدي الى ابطال النص بالاجتهاد
وانه باطل والجواب وجوده مع ذهول المجمعين عنه بعد الفحص والاطلاع
عليه بعيد بعيد جدا ولو قدر لا يعمل به ولكن لا للاجتهاد بل لان القاطع
دل على خلافه وهو الاجماع وان كان عن الاجتهاد وذلك كما لو اطلع
عليه بعد الانقراض فجوابكم جوابنا قالوا ثانيا لو لم يشترط الانقراض
لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده واللازم باطل اذا تغير
اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده فحكم باجتهاده

الاول ولا تمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع وذلك ممّا ودينا
الجواب لا نسلم ان اللازم باطل مطلقا بل عند عدم الاجماع واما معه
فالمنع عن الرجوع واجب كما قيل ذلك في الجماعة اجاب البغاة من رأيك
وحدك قالوا ثالثا لو لم يعتبر مخالفته اذا رجع فلان الاول اتفاق
كل الامة فيجب ان لا يعتبر مخالفة من مات فيكون اتفاق الباقين اجماعا
لانه اتفاق كل الامة واللازم باطل الجواب ان عدم اعتبار مخالفة
من مات مختلف فيه واما من قال به فانه يمنع بطلان اللازم وعلى تقديره
واما من لم يقل به فيمنع الملازمة ويفرق بان القول لا يموت بموت قائله
فقول المخالف الميت قول بعض من وجد من الامة فهو متحقق حين
الاجماع فلا ينعقد مع مخالفته بخلاف ما نحن فيه اذ وجد فيه قول
كل الامة حين لم يوجد قول مخالفه فاذا انعقد فلا عبرة بما يحدث بعده
سوا فيه قول بعضهم وقول غيرهم قال مسئلة الاجماع الاعن مستند
لانه يستلزم الخطأ ولانه مستحيل عادة قالوا لو كان عن دليل لم يكن له
فايدة قلنا فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا فانه يوجب ان
يكون عن غير دليل ولا قايل به اقول لا يجوز الاجماع الاعن مستند
من دليل او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع لا عن
مستند اجتمع الامة على الخطأ ولان اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجماع
على اكل طعام واحد قالوا لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم
يكن للاجماع فايدة الجواب اولا منع الملازمة اذ فايدة سقوط البحث
وحرمة المخالفة وثانيا انه يقتضي انه يجب ان يكون لا عن دليل وذلك
مما لم يقل به احد قال مسئلة يجوز ان يجمع عن قياس ومنع الظاهرية
الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كاماته ابي
بكر وتحريم شحم الخنزير واراقة نحو الشيرج اقول قد علمت وجوب مستند

الاجماع

للاجماع فذلك المستند هل يجوز ان يكون قياسا الصحيح جوازه ووقوعه
الظاهرية فبعضهم منع الجواز وبعضهم جوزه ومنع الوقوع لنا
القطع بجوازه لانه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وذلك كغيره من
الامارات من خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع يقدر
الا كونه مظنونا والظاهر الوقوع كامامة ابي بكر اجمع عليها بالقياس على
امامته في الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا
وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واراقة نحو الشيرج اذا وقعت فيه
فارة على السمن وكحد شارب الخمر وقد اثبته علي بالقياس حيث
قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه
حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا احد واقل الحدود ثمانون قال
مسئلة اذا اجمع على قولين واحدث قول منعه الاكثر كوطي البكر قيل
يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا ثالث كالجد مع الاخ قيل المال كله
للجد وقيل المقاسمة فالحرمان ثالث وكالنية في الطهارات قيل تعتبر
وقيل في البعض فالتعميم بالنفي ثالث وكالفسخ بالعيوب الخمسة قيل
يفسخ بها وقيل لا يفسخ والفرق ثالث والصحيح التفصيل ان كان
الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر وكالجد وكالطهارات
والاخيار كفسخ النكاح ببعض وكالام فانه يوافق في كل صورة مذهبا
لنا الاول مخالفة الاجماع فمنع بخلاف الثاني كما لو قيل لا يقتل مسلم
بذمي ولا يصح بيع الغايب وقيل يقتل ويصح لم يمنع يقتل ولا يصح و
بالعكس باتفاق قالوا فصل ولو فصل احد فقد خالف الاجماع قلنا عدم
القول بالتفصيل ليس قولا بنفيه والا امتنع في واقعة تجدد وتحقق مسئلتي
الذمي والغايب قالوا تخطئة كل فريق وتعم كل الامة قلنا الممتنع
تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه الاخر اختلافهم دليل انها

اجتهادية فقلنا ما اسغناه لم يختلفوا فيه ولو سلم فهو دليل قبل تقرر اجماع
مانع منه قالوا لو كان لانكر لما وقع وقد قال ابن سيرين في مسئلة الام مع
زوج واب بقول ابن عباس وعكس اخر في الاخرى قلنا الانها كالعيوب
الخمسة فلا مخالفة للاجماع **اقول** اذا اختلف اهل العصر على قولين
لا يجاوزونهما فهل لواحد من بعدهم قولا ثالثا فقد منعه الاكثرون
وجوزه الاقلون وله امثلة احدها ان يطا المشتري البكر ثم يجد بها عيبا
فقيل الوطي يمنع الرد وقيل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت
قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ثانيها الجد مع الاخ
قيل يرث المال كله ويحجب الاخ وقيل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه
قول ثالث ثالثها النية في الطهارات تيممها ووضوئها وغسلها
قيل يعتبر في الكل وقيل في البعض فالقول بانها لا يعتبر في شيء منها
قول ثالث رابعها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجب والعنة
والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق
وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث خامسها
ام مع اب وزوج او زوجة قيل لها الثلث من اصل المال في مسئلتي
الزوج والزوجة وقيل ثلث ما بقي فيهما فالفرق وهو القول بان
لها الثلث في مسئلة وثلث الباقي في مسئلة قول ثالث والصحيح عند
المصنف التفصيل فقال ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع
والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا وكمسئلة
الجد للاتفاق على انه يرث وكالنية للاتفاق على انها تشترط في الجملة
والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب ومسئلة الام لانه وافق في
كل مسئلة مذهبا لنا اما ان الاول ممنوع فلانه اذا رفع مجمعا عليه فقد
خالف الاجماع فلم يجز واما ان الثاني غير ممنوع فلانه لم يخالف اجماعا ولا

مانع

مانع سواه فجاز ويوضحه مثال وهو انه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي
ولا يصح بيع الغايب وقال الاخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال
يقتل ولا يصح او لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانه ما ساكنا
خالف في واحد منهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل
فيما اتفقوا عليه المانعون مطلقا قالوا اولا اتفق الاولون على عدم
التفصيل لان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما
يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع القول
في كل واقعة تتجدد اذ لم يقولوا فيها بحكم وتحقق الى مسئلتي الذمي
والغايب قالوا ثانيا فيه تخطية كل فريق في مسئلة وفيه تخطية كل الامة
ولا ذا العصمة تنفيها الجواب ان الممنوع تخطية كل الامة فيما اتفقوا عليه
واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطي كل بعض في مسئلة غير ما خطا فيه الاخر
فلا لمخالفة الاخر وهو القائل بالجواز مطلقا قالوا اختلافهم دليل على
ان المسئلة اجتهادية يسوغ فيه العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف
يجعل اتفاقا منه الجواب ان ما قلنا فيه بالمنع ما اتفقوا على
رفعه القول الثالث وذلك لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهاديه
ولو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يتقرر اجماع مانع عنه كما
لو اختلفوا ثم اجمعوا وقد تقدم قالوا ثالثا لو لم يكن جايزا لانكر لما وقع
وقد وقع ولم ينكر وذلك انه قال الصحابة للام ثلث ما بقي في المسئلتين
وقال ابن عباس ثلث الاصل فاحدث ابن سيرين وغيره قولا ثالثا
فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الاصل
وفي مسئلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي
اخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما احد والا لنقل الجواب ان ذلك
من قسم الجايز ولذلك لم ينكر فانه من قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة

التفصيل في العيوب ومسئلتي الام والحدث للقول الثالث يفصل فقد خالفا الاجماع ملاخوذ الجواب لازم اتفاقهم على عدم

مما لا مخالفة فيه للاجماع قال مسئلة يجوز احداث دليل آخر او تأويل
آخر عند الاكثر لنا لا مخالفة لهم فجاز وايضا لو لم يجز لانكر ولم يزل
المتأخرون يستخرجون الادلة والتأويلات قالوا اتبع غير سبيل
المؤمنين قلنا ما أول فيما اتفقوا عليه والا لزم المنع في كل متجدد
قالوا يأمرون بالمعروف قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر
فلو كان منكرا لنهوا عنه اقول اذا استدل اهل العصر بدليل
او اولوا تأويلا فهل لمن بعدهم احداث دليل وتأويل آخر لم يقولوا
به الاكثرون على انه جائز وهو المختار ومنع الاقلون هذا اذا لم
ينصوا على بطلانه واما اذا نصوا فلا يجوز اتفاقا قالنا قول
بالاجتهاد ولا مخالفة فيه للاجماع لان عدم القول ليس قولا بالعدم
فكان جائزا وايضا لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع واللازم باطل وذلك
لان المتأخرين في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتأويلات
المغايرة لما تقدم شايعا ذايعا ولم ينكر عليهم والا لنقل بل يعدون
به ويعدون ذلك فضلا قالوا اولا اتبع غير سبيل المؤمنين
لان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فلا يجوز بالآية الجواب
انه وان كان ظاهرا فيما ذكرتم لكنه مأول بان المراد واتبعوا
غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له والا لزم المنع عن الحكم في كل
واقعة متجددة ولم يرد بالنص والاتفاق وقد يفرق بان ما نحن فيه
سبيل لهم ولا سبيل لهم هنالك قالوا ثانيا قال الله تعالى يأمرون
بالمعروف والمعروف عام لانه مفرد محلى باللام فيأمرون بكل معروف
فلا يكون معروفا والا لامروا به فلا يجوز المصير به الجواب المعارضة
بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه بعين ما ذكرتم
واللازم منتف قال مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد

قوله

قولي العصر الاول بعد ان استقر خلافهم قال الاشعري واحمد والغزالي
والامام ممتنع وقال البعض يجوز انه حجة والحق انه بعيد الا في القليل
كالاختلاف في ام الولد ثم زال وفي الصحيح ان عثمن كان ينهى عن
المتعة قال البغوي ثم صار اجماعا الاشعري العادة تقضي بامتناعه
واجيب بمنع العادة وبالوقوع قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض
الاجماعان لان استقرار خلافهم دليل اجماعهم على تسويغ كل منهما
واجيب بمنع الاجماع الاول ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع قالوا
لم يستقر خلافهم المجوز وليس بحجة ولو كان حجة لتعارض الاجماعان
وقد تقدم قالوا لم يحصل الاتفاق واجيب بانه يلزم اذا لم يستقر
خلافهم قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك
لان الباقي كل الامة الاحياء واجيب بالالتزام والاكثر على خلافه
الآخر لو لم يكن حجة لادى الى ان تجمع الامة الاحياء على الخطأ والسمع
يأباه بالمنع والماضي ظاهر الحق المحقق قوله بخلاف من لم يأت
اقول اذا اختلف اهل العصر الاول على القولين واتفق اهل
العصر الثاني على احدهما بعد ما استقر خلافهم وقال كل مذهب فقد
اختلف فيه فقال الاشعري واحمد والامام والغزالي انه ممتنع وجوزه
بعضهم ثم اختلف فيه فقال بعضهم حجة وقال بعضهم ليس
بحجة والحق انه بعيد الا في القليل من المسائل يعني انه وان بعد فلا
يمتنع مثله وقد يقع قليلا اما بعده فلانه لا يكون الا عن جلي و بعد
غفلة المخالف عنه واما انه قد وقع فكالاختلاف الصحابي في بيع
امهات الاولاد ثم اجمع من بعدهم على المنع منه وفي الصحيح ان عمر
كان ينهى عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة قال البغوي ثم صار اجماعا
اي صار جوازه مجمعا عليه قال الاشعري العادة تقضي بامتناع

الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا تزال الجدوى الطايفتين تصر على ما ذهبت
الجواب منع قضاء العادة فيه ولو امتنع لم يقع وقد وقع قال المانعون لو وقع
قالوا لو وقع كان حجة لتناول الادلة فيتعارض الاجماعان اجماع هؤلاء
على عدم تسويغ الاخر واجماع الاولين على تسويغ كل منهما او رجح عادة والجواب
لا نم الاجماع الاول اى اتفاق الاولين على تسويغ كل منهما اذ كل فريق يجوز ما
يقول به وينفي الاخر ولو سلم فربما اجمعوا على تسويغ كل منهما ما لم يوجد
قاطع يمنع ذلك وقد وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض وهذا
كما لو لم يستقر خلافهم اذ في زمن الخلاف يجوزون الاخذ بكل واحد
وما ذكرتم يجري فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا وقد يجاب ايضا
بان ذلك تجويز ذهني بانه يمكن ان يكون ما يجب العمل به هذا او ذاك
مع تجويز ان يظهر بطلان احدهما وهذا تجويز وجودي بمعنى انه يجوز
العمل بهما معا والمجوزون لو توهموا المانعون الحجية قالوا اولا لو كان
حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم تقريرا وجوابا قالوا ثانيا
لو يحصل اتفاق الامة لان فيه قولا مخالفا لان القول لا يموت بموت
صاحبه فلا اجماع والجواب انه منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه
يجري فيه وهو حجة اتفاقا وقد يجاب بان ما لم يستقر عليه راى فليس
قولا لاحد عرفا قالوا ثالثا لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالفين
للباقين القائلين بقول واحد يوجب ذلك اى اجماعا وهو حجة
وذلك لان الباقين كل الامة الاحياء في ذلك العصر وهو المعتبر لا العبرة
بالميت واللازم باطل اتفاقا والجواب الالتزام لحقية اللازم وان
كان الاكثر على خلافه واما على راي الاكثر فالجواب ان قول الباقين قول
من قد خولف في عصرهم بخلاف صورة النزاع والمخالف الاخر
وهو القايل بالحجية قالوا لو لم يكن حجة لادى الى ان يجتمع كل الامة

الاحياء

الاحياء في عصر على الخطا واللازم منتف للادلة السمعية فالجواب
بمنع انتفاء اللازم لان الاحياء ليسوا كل الامة ومن مضى من الاعصار
الداخل في الامة لان له قولا تحقيقا لا يموت بموته فان قلت فليدخل
من لم يات ايضا قلنا الفرق ظاهر فان من لم يات لا هو متحقق ولا
قوله فلا عبرة به **قال** اتفاق العصر عقيب الاختلاف اجماع
حجة وليس ببعيد واما بعد استقراره فقيل ممتنع وقال بعض المجوزين
حجة وكل من اشترط انقراض العصر قال اجماع وهي كالتي قبلها الا
ان كونه حجة اظهر لانه لا قول لغيرهم على خلافه **اقول** اذا اختلف
اهل العصر ثم اتفقوا بعينهم عقيب الاختلاف من غير ان يستقر
الخلاف فاجماع وحجة وانه ليس ببعيد واما بعد استقرار
الخلاف فقيل انه ممتنع وقيل جايز والمجوزون قد اختلفوا فقيل
انه حجة وقيل ليس بحجة وكل من يعتبر في الاجماع انقراض العصر جوزه
وقال انه اجماع اذا انقرض عصرهم وهذه المسئلة كالتي قبلها
استدلالا وجوابا الا ان كونه حجة ههنا اظهر مما قبلها لان ههنا
لا قول لغيرهم مخالفا لهم وقولهم بعد ظهور خطائه والرجوع
عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها فانه اذا
اعتبر من خالفهم من الموتى فهو بعض الامة **قال** مسئلة اختلفوا
في جواز عدم علم الامة بخبر او دليل راجح اذا عمل على وفقه فالمجوز ليس
اجماعا لانهم لم يحكموا في واقعة الثاني اتبعوا غير سبيل المؤمنين
اقول هل يجوز ان لا يعلم جميع اهل العصر خبرا او دليلا راجحا
لا اجماع على حكم ما اما اذا لم يعملوا على وفقه لمعارض فلا لانه
اجتماع على الخطا واما اذا عملوا على وفقه مصيبين في الحكم
فقد اختلف في جوازه فقال المجوز ليس اجماعا على عدمه فيكون

خطأ فان عدم القول غير القول بالعدم وذلك كما لم يحكموا في واقعة
فانه لا يكون حكما بعدم الحكم فيها وقال الثاني لجواز الدليل الراجح هو
سبيل المؤمنين وقد عملوا فيه فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين
الجواب تاويلهما اتفقوا عليه كما تقدم وقد يقال ليس هو سبيل
المؤمنين بل من شانه ان يكون سبيلهم قال مسئلة المختار
امتناع ارتداد الامة سمعا لنا دليل السمع واعترض بان الارتداد يخرجهم
عن ان تتناولهم تلك الادلة ورد بانه يصدق ان الامة ارتدت
وهو اعظم الخطأ اقول يمتنع ان يرتد كل الامة في عصر من الاعصار
سمعا وان جاز عقلا وقال بعضهم يجوز لنا ادلة الاجماع السمعية
لانه اجتماع على الضلالة فان الردة ضلالة اي ضلالة وقد اعترض
عليه بان الردة يخرجهم عن ان تتناولهم تلك الادلة لانهم اذا ارتدوا
لم يكونوا امة الجواب انه يصدق ان الامة بعضهم ارتد قطعا وهو
اعظم الخطأ فيمتنع قال مسئلة قول الشافعي ان دية اليهودي ثلث
لا يصح التمسك بالاجماع فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه
قلنا فاين نفي الزيادة فان ابدى مانعا او نفي شرط او استصحاب
فليس من الاجماع في شيء اقول قد ظن بعض الناس ان قول الشافعي
دية اليهودي هو الثلث يصح التمسك فيه بالاجماع لان الامة لا تخرج
من القائل بالكل وبالنصف وبالثلث فالكل قائلون بالثلث
وهو ليس بصحيح لان قوله اشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد والاجماع
لم يدل على نفي الزائد بل على وجوب الثلث فقط وهو بعض المدعى ولابد
في نفي الزيادة من دليل اخر فان ابدى وجود مانع او انتفاء شرط
او عدم الادلة فيستصحب الاصل وغير ذلك فليس من الاجماع في شيء
فلم يكن اثباته بالاجماع وهو المدعى قال مسئلة يجب العمل بالاجماع

بنقل

بنقل الواحد وانكره الغزالي لنا انقل الظني يوجب العمل فالقطعي
اولى وايضا نحن نحكم بالظاهر قالوا اثبات اصل بالظاهر قلنا التمسك الاول
قاطع والثاني يبتني على اشتراط القطع والمعترض مستظهر من الجانبين
اقول الاجماع المنقول بخبر الاحاد هل يجب العمل به فالحق انه يجب
وانكره الغزالي وبعض الحنفية لنا انقل الدليل الظني الدلالة كالخبر
يجب العمل به قطعا فنقل الدليل القطعي الدلالة اولى بان يجب العمل به
ولنا ايضا قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ويدخل فيه ذلك لظهوره وافادته
الظن لبعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره كما نقلناه عن احد قالوا
هذان الدليلان انما من قبيل الظواهر لانه قياس على الخبر الواحد
وقد اردتم اثبات اصل كلي به وهو العمل بالاجماع المظنون ثبوته
والاصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في العمليات والجواب
ان تمسكنا بالمسلك الاول فهو قاطع لانه اثبات له بالطريق الاولى
وانه قطعي وان تمسكنا بالثاني فلا نسلم انه ظني فيبتني صحته على اهل
شرط القطع في الاصول ام لا وعليه دلائل واعتراضات مشكلة
من الجانبين سواء استدل المستدل على عدم اشتراطه او على اشتراطه
فالقوة للمعترض لضعف الادلة وهذا معنى قوله والمعترض مستظهر
من الجانبين قال مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها
المختار ان نحو العبادات الخمس يكفر اقول انكار حكم الاجماع الظني
ليس بكفر اجماعا واما القطعي ففيه مذاهب احدها كفر ثانيها ليس
بكفر ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين
يوجب الكفر اتفاقا واما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم
هذا الموضع فانه مصرح به في المنتهى قال مسئلة التمسك
بالاجماع فيما لا يتوقف صحته عليه صحيح كرؤية الباري سبحانه وتعالى

وقد يمنع افادته الظن

ونفي الشريك وكعبد الجبار في الدعوة قولان لنا دليل السمع **أقول**
لا يصح التمسك بالاجماع فيما يتوقف حجية الاجماع عليه كوجود
الباري وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لانه دور وأما غيره فان كان
دينيا صح اتفاقا كرؤية الباري تعالى ونفي الشريك وان كان دنيويا
ففيه خلافا فالقاضي عبد الجبار من المعتزلة كان له فيه قولين
وذلك كالآراء والحروب لنا دليل السمع فانه عام لا يفرق بينهما
قال ويشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند والمتن
أقول قد بحث عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبار ما يختص بكل
واحد من المسائل ثم ان الثلاثة تشترك في السند والمتن فالمتن
ما يتضمنه الثلاثة من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق
ومفهوم ونحوها والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر
واحاد مقبول او مردود ولا شك ان الطريق الى الشيء مقدم عليه
طبعا فقدمه وضعا فالخبر نوع مخصوص من القول ويقال بالصيغة
وهو قسم من الكلام اللساني وللمعنى وهو قسم من الكلام النفساني
ثم اختلف في تحديده فقيل لا يحد لعسره وقد تقدم مثله في العلم
وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان كل احد يعرف انه موجود
وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذي هو
جزؤه اولى ان يكون ضروريا وثانيهما الاستدلال على كونه ضروريا
ينافي كونه ضروريا لان الضروري لا يقبل الاستدلال واجيب
عنه بان كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال
عليه والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة
فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال الثاني منهما والجواب انه
لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم

قال السند الاخبار عن طريق المتن والخبر قول مخصوص بالصيغة
والمعنى قيل لا يحد لعسره وقيل لانه ضروري من وجهين الاول
ان كل احد يعلم انه موجود ثم فالمطلق اولى والاستدلال على
ان العلم الضروري ينافي كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصوله
ثم ورد بانه يجوز ان يحصل ولا يتصور او يتقدم تصوره
والمعلوم ضرورة ثبوتها او نفيها ثبوتها غير تصورها
الثاني التفرقة بينه وبين غيره ضم وقد تقدم مثله قال
القاضي والمعتزلة الخبر الكلام الذي يدخله الصدق و
الكذب واعترض بانه يستلزم اجتماعهما وهو مع لا سيما في
خبر الله ثم اجاب القاضي بصحة دخوله لغة فورد ان
الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه فتعريفه به دور
ولا جواب عنه وقيل التصديق والتكذيب فيرد الدور
وان الحد بأو واجيب بان المراد قبول احدهما واقربها
قول ابي الحسين كلام مفيد بنفسه قال بنفسه ليخرج نحو
قائم لان الكل عنده كلام وهي تفيد نسبة مع
الموضوع يرد عليه بان قم ونحوه فانه كلام مفيد
بنفسه اما لان القيام منسوب واما لان الطلب
منسوب والاولى الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية
ونعني بالخارج عن كلام النفس فخرجت القيام حكم
بنسبة لها خارجي بخلاف قم ويسمى غير الخبر انشاء وتنبيها
ومنه الامر والنهي والاستفهام والترجي والتمني والقسم والنداء

تصوره

تصوره حصوله فيتصور وهو غير حاصل واذا ثبت التغاير فنقول
المعلوم ضرورة نسبة الوجود اليه اثباتا وهو غير تصور النسبة التي
هي ماهية الخبر فلا يلزم ان يكون ماهية الخبر ضرورية وثانيهما التفرقة
بين الخبر وبين غيره من الطلب باقسامه ونحوه ضرورية ولذلك
يورد كل في موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه ولولا العلم ضروريا
لما كان كذلك والجواب قد تقدم وهو ان المتميز حصول النسبة
لا تصورها فيلزم كون الحصول ضروريا دون التصور وهذا محل
صحيح وان كان ظاهر كلامه يوهم الظن ان قد اورد هذا السؤال
في العلم واجاب عنه كما فعله في المنتهى واما القائلون بتحديده
فقد اختلفوا فيه فقال القاضي والمعتزلة الكلام الذي يدخله
الصدق والكذب واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق و
الكذب معا فيه وذلك محال فيلزم ان لا يوجد خبر وايضا فيرد كلام الله
سؤال ردية الاجماع او اكتفي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب واجاب
القاضي بان المراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق وكذب لم يخطأ
لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض وكذبه عقلا فان
قلت لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه
وهو الخبر المخالف للمخبر به فهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا
بالخبر فتعريف الخبر بهما دور وقد قرره المص وقال لا جواب عنه وله
ان يمنع انهما لا يعرفان الا به بل هما ضروريان او هما المطابق نفسه
للمعتقد وخلافه وامكان ذكره في تعريفهما لا يضر اذ يمكن في كل ما
اللهم الا ان يقصد الزامهم حيث عرفوه بذلك ولذلك قال
فورد بالفاء فرع وروده على ارادة صحتهما لغة فتامل وربما عدل
بعضهم من قولهم يحتمل الصدق والكذب فقال يحتمل التصديق

او التكذيب هربا من ذلك ولا ينفعه اذ يرد عليه انهما الحكم بالصدق
والكذب فما فعل الا ان وسع الدايرة قيل بل الحكم للاخبار فزاد انه عرف
بنفسه ويرد سوال الخبر وهو ان الحد للايضاح وهو ينافي وفاقه
للترديد وانه يوجب الابهام والجواب ان المراد باو ليس هو ان
واقع ولا نعلمه فنافي الابهام بل قبوله لاحدهما فايهما وقع فهو الخبر ولا ابهام
فيه واقرب الحدود قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال وانما
قال بنفسه ليخرج عنه نحو قايم فانه كلام عنده فانه عرف الكلام
بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها وهو يشمل الكلم ونحوها
وهو او قايم وضارب وعالم ما يتنا ولا نحوه يفيد نسبة ولكن لا
بنفسها بل مع موضوعها ويرد عليه باب قم ونحوه من اقسام الطلب
فانه كلام والاصطلاحات كلها ويفيد بنفسه من غير ضميمة لانها
جملة تامة نسبة ما بالحد الاعتبارين اما لان القيام منسوب الى زيد
لان المطلوب هو القيام المنسوب الى زيد لا مطلق القيام ضرورة
واما لان الطلب منسوب الى القايل لانه يدل على طلب منسوب اليه
دون مطلق الطلب ولابي الحسين ان يقول اردت بافادة النسبة
ان يعلم منه وقوع نسبة وبنفسه ان يكون هو مدلوله الذي وضع
له لا ان يلزم عقلا وقد صرح بالثاني في المعتمد فيخرج نحو قم اما باعتبار
نسبة القيام الى زيد فانه لم يعلم منه وقوعها واما باعتبار نسبة الطلب
الى القايل فانه عقلي ومؤداه الطلب ثم ذكر ان الاولى في تحديده ان
هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ونعني بالخارج ما هو خارج
عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد نحو قم لان مدلوله
الطلب نفسه وهو المعنى القايم بالنفس من غير ان تشعر بان له متعلقا
واقعا في الخارج وهذا بخلاف طلبت القيام لانه يدل على الحكم بنسبة

الطلب

الطلب الى المتكلم وله مطابق خارجي هو قيام الطلب بالمتكلم وغير الخبر
ما لا يشعر بان لمدلوله متعلقا خارجيا ويسميه المص تنبيها وانشاء
ويندرج فيه الامر والنهي والتمني والترجي والقسم والاستفهام والنداء
والمنطقيون يقسمونه الى ما يدل على الطلب لذاته اما الفهم وهو
الاستفهام واما لغيره وهو الامر والنهي والى غيره ويخصون التنبيه
والانشا بالاخير منهما ويعدون منه التمني والترجي والقسم والنداء
وبعضهم يعد التمني والندا من الطلب وتحقيقه مكان غير هذا
قال والصحيح ان نحو بعت واشتريت وطلقت التي يقصد بها
الوقوع انشا لانها لا خارج لها ولانها لا تقبل صدقا ولا كذبا ولو
كان خبرا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق ولانا نقطع بالفرق بينهما
ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل **اقول** بعد ذكر الاخبار
والانشا اعقبهما ما اختلف في كونه انشا او اخبارا وهي صيغ العقود
نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت ولا شك انها في اللغة
اخبار وفي الشرع تستعمل اخبارا وانما النزاع فيها اذا قصد
بها حدوث الحكم وقد اختلف فيها والصحيح انها انشا لصدق حد
الانشا عليها وهو انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت
لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به وايضا فلا يوجد فيه خاصة
الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان
خطا قطعا وايضا لو كان خبرا لكان ماضيا واللازم منتف اما
الملازمة فلوضع الصيغة له من غير تغيير عليه ولانه لو كان مستقبلا
لم يقع كما لو صرح به واما انتفا اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل
التعليق لانه توقيف امر على امر وانما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه
يقبله اجماعا وايضا انا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشا ولذلك

لو قال للرجعية طلقتك سئل فان اراد الاخبار لم يقع طلاق اخر وان
اراد الانشاء وقع قوله للرجعية احترز به عن البائنة فانه لا يقع وان
اراد الانشاء لعدم قبول المحل له فلا يكون للسؤال فايدة واعلم
ان الذي قال بانه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما
في الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النظر في الوجوه التي
استدل بها هل تثبت المتنازع فيه **قال** الخبر صدق وكذب
لان الحكم اما مطابق للخارج اولا والجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه
او لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه فالثاني منهما ليس بصدق ولا
كذب لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر ولا يكون
صدقا لانهم لا يعتقدونه واجيب بان المعنى افترى ام لم يفتر
فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له او اقصدا ولم يقصد فيكون
قالوا قالت عايشة ما كذب ولكنه وهم واجيب بتاويل ما كذب
عمدا وقيل ان كان معتقدا فصدق والا فكذب لقوله تعالى ان
المنافقين لكاذبون في شهادتهم وهو لفظية **اقول** الخبر ينقسم
الى الصدق والكذب لان الحكم اما مطابق للخارج او لا والاول
الصدق والثاني الكذب وقال الجاحظ الخبر اما مطابق للخارج
او لا والمطابق اما مع اعتقاد انه مطابق او لا واللامطابق
اما مع اعتقاد انه لا مطابق او لا والثاني فيهما وهو ما ليس
مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب فيهما واسطة واحتج بقوله
تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الاستدلال ان المراد الحصر
فيهما اي في كونه افتراء او كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون
لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا بنفي الكذب
عنه لكونه قسيمه وما ذلك الا لان المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد

والجواب

والجواب ان المراد افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون
لا افتراء له والكاذب من غير قصد يكون مجنونا او المراد اقصد
فيكون كاذبا ام لم يقصد فلا يكون خبرا والحاصل ان الافتراء
اخص من الكذب ومقابله قد يكون كذبا وان سلم فقد لا يكون خبرا
قالوا قالت عايشة ما كذب ولكنه وهم فدل ان الوهم وهو ما ليس
عن اعتقاد وان خالف الواقع ليس بكذب والجواب انه ماول
بانه ما كذب عمدا اطلقت عاما واردت خاصا وذلك شايع وقال
قوم ان كان الخبر معتقدا لما يخبر به فصدق والا فكذب ولا عبرة
فيهما بمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى والله يشهد ان
المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته
للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم والجواب لا نسلم انه كذبهم في ذلك
بل في شهادتهم اما لاشعارها عرفا بالعلم لان من قال اشهد بكذا
تضمن ان اقراره عن علم وان كانت الشهادة بمجردها تحتمل العلم
والزور وتقييدها بهما لغة واما لانهم زعموا شهادتهم بذلك مستمرة
غيبة وحضورا وفيه وجوه اخر بيناها في علم المعاني والكل
يحسم مادة النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق
حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة
لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع **قال** وينقسم الى ما يعلم
صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحد منهما فالاول ضروري
بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله تعالى
ورسوله والاجماع والموافق للنظر والثاني المخالف لما علم صدقه
والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب و
قد يشك كالمجهول وقول من قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب

قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه
النقيض ولزوم تكذيب كل شاهد وكفر كل مسلم وانما كذب المدعي للعادة
اقول الخبر باعتبار اخر ينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه
والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فهذه ثلثة اقسام القسم الاول وهو
ما يعلم صدقه فصدقه اما ضروري او نظري والضروري
اما ضروري بنفسه اي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري
بمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره وهو الذي استفيد العلم الضروري
بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف
الاثنين والنظري مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع
والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم
وقوع مضمونه بالنظر والقسم الثاني وهو ما علم كذبه وهو كالخبر
المخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة الثالث وهو ما لا يعلم
صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر
الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال وقد نفى
هذا القسم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو
كذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة
فانه اذا كان صدقا دل عليه بالمعجزة وهذا فاسد لجريان مثله
في نقيض ما اخبر اذا اخبر به اخر فيلزم اجتماع النقيضين ونعلم
بالضرورة وقوع احدهما وايضا فانه يلزم العلم بكذب كل شاهد اذ
لا يعلم صدقه بدليل والعلم بكذب كل مسلم في دعوى اسلامه اذ لا
دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة واما القياس على
خبر مدعي الرسالة فلا يصح لانه لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل
للعلم بكذبه لانه بخلاف العادة فان العادة قاضية بان الصدق

بالمعجزة

بالمعجزة قال وينقسم الى متواتر واحاد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه
العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج ما علم صدقهم فيه بالقراين الزايدة
على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها وخالفت السمنية في افادة المتواتر
وهو بهت فانا نجد من انفسنا العلم بالضرورة بالبلاد النائية والامم
الخالية والانبياء السالفة والخلفاء بمجرد الاخبار وما يورد من
انه كاكل واحد وان الجملة مركبة من الواحد وتؤدي الى تناقض المعلومين
ولصدق تواتر اليهود والنصارى في لا نبي بعدي وبانا نفرق بين
الضروري وبينه ضرورة بان الضروري يستلزم الوفاق مردود
اقول الخبر ينقسم باعتبار اخر الى متواتر واحاد والتواتر في
اللغة تتابع امور واحد بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم
ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا
بنفس الخبر بل اما بالقراين الزايدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة
فان من القراين ما يلزم الخبر من احوال في المخبر والمخبر والمخبر عنه
والخبر ولذلك تتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك
من الامور المنفصلة واما بغير القراين كالعلم بخبره ضرورة او نظرا
ثم اتفق العقلاء على ان خبر التواتر بشرايطه يفيد العلم بصدقه
وخالف السمنية في ذلك وكذا البراهمة وانه بهت اي مكابرة فانا
نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر
والامم الخالية كالانبياء والصحابة والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات
لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد
اورد عليه شكوك منها انه كاجماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد
وانه ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة

اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولانها امور كثيرة منها بل نفس
الآحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا ومع جوازه
لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدي الى تناقض المعلومين
اذا اخبر جمع كثير بشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك مح ومنها انه يلزم
تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى انه قال
لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد صلى الله عليه وآله فيكون تناقضا ومنها
انه لو حصل به علم ضروري لما فرقنا بين ما مثل به وبين العلم
بالضروريات واللازم بط لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر
وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى
بالضم ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في
المتواتر لمخالفتنا والكل مردود اما اجمالا فلانه تشكيك في
الضروري فهو كشبه السوفسطائية لا يستحق الجواب واما تفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يعلم وقوعه عند الفرق بوجود الداعي بخلاف
اكل طعام واحد وبالجملة بوجود العادة ههنا وعدمها ثمة وعن
الثاني انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف
العشرة والعسكر متألف من الاشخاص وقد يغلب ويفتح البلاد
دون كل شخص على انفراده وعن الثالث ان تواتر النقيضين ممتنع
عادة وعن الرابع ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرايط
التواتر لحصل العلم وانما لم يحصل لعدم شرايطه وعن الخامس
ان الفرق انه نوع من الضروري وغيره من المحسوس والضروري
نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض بل بالسرعة وغيرها
وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة
والعناد من الشرذمة القليلة والا ورد عليكم خلاف السوفسطائية

قال

قال والجمهور على انه ضروري والكعبي والبصري نظري وقيل بالتوقف
لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين ولساغ الخلاف فيه
عقلا ابو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا يحصل الا بعد علم انه
من المحسوسات فانهم عدد لا حامل لهم وان ما كان كذلك ليس بكذب
فيلزم النقيض واجيب بالمنع بل اذا حصل علم انهم لا حامل لهم لا انه
نفتقر الى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضروري قلنا معارض بمثله
ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته اقول اذا عرفت
ان التواتر يفيد العلم فقد اختلف في العلم الحاصل به اضروري هو
ام نظري فالجمهور على انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين البصري
انه نظري ومال الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي
لنا انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف
لانا نعلم قطعا علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء ذلك وايضا
لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدع لم يعد بهتا
ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتف واحتج ابو الحسين بانه
لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم بط لان
العلم لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان
المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب
فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم
بذلك وحاصله ان العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا
بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان
وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري لانك اذا
قلت الاربعة زوج فلنا ان نقول لانه منقسم بمتساويين وكل
منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء فلنا ان نقول

لان الكل فيه جزء اخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو اعظم فهذا حجة الحسيين
والمنكرون من اخريهم قالوا اولا لو كان ضروريا العلم بالضرورة ضروري
كغيره من الضروريات لان حصول العلم ولا يشعر به وبانه كيف يحصل
ثم وللجواب المعارضة والحل اما المعارضة فبمثله وهو انه لو كان
نظريا العلم بكونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما الحل فلان كون العلم
ضروريا او نظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم الشعور
بصفته من كونه ضروريا او نظريا قال وشرط التواتر تعدد المخبرين
تعددا يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس مستوين في الطرفين
والوسط قائلين غير محتاج اليه لانه ان اريد الجميع فسلطان اريد البعض
فلازم مما قيل وضابط العلم بحصوله حصول العلم لا ان ضابط حصول
العلم سبق العلم بها اقول قد ذكر في التواتر شروط صحيحة وشروط
فاسدة اما الشروط الصحيحة فثلاثة كلها في المخبرين احدها تعددهم تعددا
يبلغ في الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانيها
كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس لانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا
ثالثها استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع الطبقات المخبرين في
الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد شرط قوم فيه
شرطا رابعا وهو كونهم عالمين بالمخبر عنه وهو غير محتاج اليه لانه ان
اريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه
او ظانا او مجازفا وان اريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرنا
من القيود الثلثة عادة لانها لا تجتمع الا والبعض عالم قطعا واعلم انه
يعلم حصول هذه الشرايط فمن زعم انه نظري اشترط تقدم العلم بذلك
واما نحن فالضابطة عندنا حصول العلم بصدقه فاذا علم بذلك
علم وجود الشرايط لان الضابط في حصول العلم سبق العلم بها كما يقول من

يقول انه نظري قال وقطع القاضي بنقص الاربعة وتردد في الخمسة وقيل
اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون والصحيح انه يختلف
وضابطه ما حصل العلم عنده لانا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص
لا متقدما ولا متاخرا ويختلف باختلاف القراين واحوال المخبرين
والاطلاع عليها وادراك المستمعين والوقايع اقول قد اختلف في
اقل عدد التواتر فقيل خمسة والقاضي يجزم بانه لا يحصل بخبر الاربعة
والا لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد في الخمسة ورد
عليه ان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول قد يفيد العلم فلا يجب
التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد والتزكية ليعلم عدالة الاربعة
وقد يفرق بين الخبر والشهادة كيف ولا اجتماع في الشهادة فلا
التواطؤ وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى لانهم جعلوا كذلك ليحصل
العلم بخبرهم وقيل عشرون قال الله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون وذلك ليفيد خبرهم العلم باسلامهم وقيل اربعون
عدد الجمعة وقيل سبعون لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم اذا رجعوا
فاخبروا قومهم وقيل غير منحصر في عدد مخصوص بل قد يختلف
وضابطه ما حصل به العلم عنده وهو المختار لانا نقطع بحصول
العلم بما ذكرنا من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما
ولا متاخرا اي لا قبل حصول العلم كما يقتضيه راي من يقول انه
نظري ولا بعده على راينا ولا سبيل الى العلم به عادة لانه يتقوى الاعتقاد
بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة البشرية قاصرة
عن ضبط ذلك ونقطع ايضا انه يختلف بالقراين التي تتفق في التعريف
من زيادة على المحتاج اليها في ذلك عادة من الجزم ونعرض اثار الصدق
ويختلف باختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة كدخائل الملك بحواله

الباطن وباختلاف ادراك المستمعين وفطنتهم وباختلاف الوقائع
وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر عدد اكثر واقل لا يمكن ضبطه
فكيف اذا تركب الاسباب قال وشرط قوم الاسلام والعدالة
اقول ما ذكرناه هي الشروط المتفق عليها في المتواتر واما المختلف فيها
فقال قوم يشترط الاسلام والعدالة كما في الشهادة والا لافاد اخبار
النصارى بقتل المسيح العلم به واجيب بان الجواب منع حصول شرائط التواتر
لاختلال في الاصل او في الوسط اي قصور الناقلين عن عدد التواتر
اما في المرتبة الاولى او في شيء مما بينهم وبين الناقلين الينا من عدة
التواتر ولذلك ان اهل قسطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل
العلم به وقال قوم يشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ وقال قوم
يشترط اختلاف النسب والدين والوطن وقالت الشيعة يشترط ان
يكون فيهم المعصوم والا لم يمتنع الكذب وقالت اليهود يشترط ان يكون فيهم
اهل الذلة فانه يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف اهل العزة فانهم لا
يخافون والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك قال
وقول القاضي وابي الحسين كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة لشخص فمثله
يفيد بغيرها لشخص صحيح ان تساويا من كل وجه وذلك بعيد اقول
قال القاضي ابو بكر وابو الحسين البصري كل خبر افاد علما بواقعة
لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص اخر وهذا صحيح بشرط
تساوي الخبرين والواقعة والخبر من كل وجه لما علمت من تفاوت
افادته للعلم بتفاوتهما وذلك بعيد جدا لتفاوتهما عادة قال
مسئلة اذا اختلف التواتر في الوقائع فالمعلوم ما اتفق عليه بتضمن
او التزام كوقائع حاتم وعلي عليه السلم اقول اذا كثرت الاخبار
في الوقائع واختلف فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك

بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى
المتواتر المعنوي وذلك كوقائع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس
وابل وعين وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم شيء من
تلك القضايا بعينه وكوقائع علي عليه السلم عنه في حروبه من انه
هزم في خيبر كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام
على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان شيء من تلك الجزئيات
لم يبلغ درجة القطع واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة
ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو
متواتر لا لان احدها صدق قطعا بل بالعادة قال خبر الواحد
ما لم ينته الى التواتر وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد
الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة اقول فرغ من الخبر المتواتر
شرع في قسيمه وهو خبر الواحد وذلك ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته
او قلت وقيل هو خبر افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن فربما
لا يراد اذ لا عبرة بغلطهم ومن الخبر قسم يسمى المستفيض وهو ما زاد نقلته
على الثلاثة قال مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن
بغير التعريف وقيل بغير قرينة وقال احمد ويطرد والاكثر لا بقرينة ولا
بغيرها لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا فيطرد ولادى الى تناقض المعلومين
ولوجب تخطئة المخالف واما حصوله بقرينة فلو اخبر ملك بموت ولده
مشرف مع صراخ وجنازة وانهتاك حريم لقطعنا بصحته واعترض بان
حصل بالقرائن ورد بانه لولا الخبر لجوزنا موت اخر قالوا دليلكم باباه
قلنا انتفى الاول لانه يطرد في مثله والثاني لانه يستحيل حصول مثله
في النقيض والثالث لانا نخطئ المخالف لو وقع قالوا قال الله تعالى ولا
تقف ان يتبعون الا الظن ونهى وذم ودل على انه ممنوع واجيب بان

المتبع الاجماع وبانه مأول فيما المطلوب فيه العلم من الدين **اقول** قد اختلف
في خبر الواحد العدل هل يفيد العلم اولا والمختار انه يفيد العلم بانضمام
القرائن وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم
يحصل العلم به بغير قرينة ثم اختلفوا فقال احمد في قول يحصل العلم
به من غير قرينة ويطرد اي كلما حصل خبر الواحد حصل العلم به
وقال قوم لا يطرد اي قد يحصل العلم لكن ليس كلما حصل حصل العلم
به وقال الاكثرون لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة فهنا
مقامان احدهما انه لا يحصل العلم به بغير قرينة لنا فيه لو حصل
بغير قرينة لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله تعالى
عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وا
اللازم بين ولنا ايضا لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين
اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بل واقع
واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا
فيلزم اجتماع النقيضين ولنا ايضا لو حصل العلم به لوجب القطع
بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع الثاني حصول
العلم فيه بالقرائن لنا فيه انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف
على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات
على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله وكذلك الملك واكابر
مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجده من انفسنا
وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك واعترض عليه بان العلم لم يحصل
بالخبر بل بالقرائن كما نعلم خجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل
اللبن من الثدي ونحوها والجواب انه حصل بالخبر بضميمة القرائن
اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر واعلم ان العدالة ليست شرطا في

افادته

افادته للعلم على ما لا يخفى فصول خبر الواحد العدل لما ذكر ان سائر
المذاهب المذكورة متفقة به فان احدا لم ينقل ان خبر غير العدل يفيد
العلم مطلقا المخالفون اما فرقتان فرقة منكرة افادته للعلم مع القرائن وفرقة
تقول بافادته له بلا قرينة واما المنكرون مطلقا فقالوا ادلتكم على
امتناع افادته للعلم بلا قرينة جارية في كونه مفيدا له بقرينة للزوم الاطراد
وتناقض المعلومين والقطع بتخطئة مخالفه والجواب انها لا تاتي
في الخبر مع القرائن اما لزوم الاطراد فلان ذلك اذا حصل في قضية
امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما تخطئة المخالف قطعا
فلانه يلتزم فلو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرع
واما القائلون بافادته مطلقا فقالوا لو يجب العمل به اجماعا ولولا
انه مفيد للعلم غير مقتصر على الظن لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم والنهي للتحريم وقال ان يتبعون الا الظن
في معرض الذم فدل على حرمته والجواب من وجهين احدهما انه
ان المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر وانه قاطع وثانيهما
ان ظاهرها في العموم وانا نخصصه بما المطلوب فيه العلم من اصول
الدين لا ما يطلب فيه العمل من احكام الشرع **قال** مسئلة اذا
اخبر واحد عن شيء بحضرته ولم ينكره لم يدل على صدقه قطعا لنا
يحتمل انه ما سمعه او ما فهمه او كان بينه او رأى تأخيره او ما علمه
او صغره **اقول** اذا اخبر واحد عن شيء بحضرة النبي عليه السلام
ولم ينكر عليه لم يدل على صدق الخبر دلالة قاطعة وان كان الظاهر
صدقه لنا انه لا يتعين السكوت للرضا به لصدقه بل يحتمل انه
ما سمعه او ما فهمه او كان قد بينه وعلم انه لا يفيد انكاره او ما
علمه نفيا واثباتا لكونه دنيويا او رأى تأخيره الى وقت الحاجة الى

فلانه لا يلتزم في مسئلة فانه لا يقع مع العلم
واما تناقض المعلومين ثم

صغيرة

بيانه وتبقاليه بعدم الجميع فيذكر بلا انكار صغيرة وهي جائزة على الانبيا
وان لم يحدث قال مسئلة اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم
يكذبوه وعلم انه لو كان كذبا لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق
قطعا عادة اقول اذا اخبر واحد بشيء بحضور خلق كثير ولم يكذبوه
فان كان مما احتمل ان لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه الا الافراد
لم يدل على صدقه اصلا وان كان مما لو كان لعلموه فان كان مما
يجوز ان يكون لهم حامل على السكوت من خوف او غيره لم يدل
ايضا على صدقه وان علم انه لا حامل لهم عليه يدل على صدقه قطعا لنا
ان سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب في مثله ممتنع عادة ولا بد
لعلهم ما علموا او علم بعضهم او جميعهم وسكتوا الا انا نقول ذلك
معلوم الانتفاء بالعادة قال مسئلة اذا انفرد واحد فيما تتوفر
الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير كما لو انفرد واحد بنقل خطيب على
المنبر في مدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا العلم عادة بانه
يقطع بكذب من ادعى ان القران عورض قالوا الحوامل المقدرة كثيرة
ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح عم في المهد ونقل انشقاق
القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة وافراد الاقامة
وافراد الحج وترك البسملة احاد واجيب بان كلام عيسى عم ان كان
بحضرة خلق فقد نقل قطعا وكذلك غيرهما ذكر واستغني عن الافراد
بالقران الذي هو اشهرها واما الفروع فليس من ذلك وان
سلم فاستغني لكونه مستمرا او كان الامران سائغين اقول
اذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء تتوفر الدواعي على نقل مثله وشاركه فيما
يفيده سببا للعلم خلق كثير كما اذا انفرد واحد بالاخبار عن قتل الخطيب
على المنبر يوم الجمعة بمشهد من اهل المدينة فهو كاذب قطعا خلافا

للشيعة

للشيعة لنا انا نجد من انفسنا العلم بكذبه قطعا ولولا ان هذا
الاصل مركوز في العقول لما قطعنا بكذب من ادعى ان القران قد عورض
لكنه لم ينقل وان بين مكة والمدينة مدينة اكبر منهما قالوا الحوامل
المقدرة على كتمان الاخبار كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعدمها
مع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه امور منها ان النصارى لم
ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انه مما توفر الدواعي على نقله ومنها
ان معجزات الرسول عليه السلام كانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وحنين
الجذع الذي كان يستند اليه حين استند الى غيره وتسليم الغزالة عليه
لم تتواتر بل نقل احادا ومنها ان كثيرا من الامور الكثيرة الوقوع مما
يعم به البلوى وتمس الحاجة اليه لم يتواتر بل نقل احادا ولذلك اختلف
فيه كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج من العمرة وقرانه بها وقراءة البسملة
في الصلوة وتركها الجواب ان انتفاء الحامل يعلم بالعادة كالعلم بعدم
اكل طعام واحد واما كلام عيسى في المهد فان كان بحضرة خلق كثير فقد
نقل قطعا فلو ثبت انه لم ينقل فلقلة المشاهدين فليس مما نحن فيه
واما المعجزات فكذلك اي لو كثر مشاهدوها لتواترت والا فغير
محل النزاع مع انا لا نمنع انها مما توفر الدواعي على نقلها فانها انما ينقل
ليستمر بين الناس وقد استغني عنها وعن استمرارها بالقران الباقي
على وجه كل زمان الدائر على كل لسان في كل مكان واما الفروع فليست
مما ذكرناه لعدم توفر الدواعي على نقله وان سلم فانما ينقل مثله ليعلم
من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مستمرا مستغنى عن نقله وان سلم
فقد نقل الا انه نقل الاخر ايضا لكونهما سائغين والخلاف لعدم
الفوز بالترجيح حتى يتعين الاولى منهما قال مسئلة التعبد بخبر
الواحد العدل جائز عقلا خلافا للجبائي لنا القطع بذلك قالوا لو ادى

الى تحليل الحرام وعكسه قلنا ان كان المصيب واحدا فالمخالف ساقط
كالتعبد بالمفتي والشهادة والا فلابد وان تساويا فالوقف او التخيير
يدفعه قالوا لو جاز لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري سبحانه قلنا
للعلم بالعادة انه كاذب **اقول** التعبد بخبر الواحد العدل هو
ان يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا خلافا لاكثر
الجبائي لنا القطع بذلك فانا لو فرضنا ان الشارع يقول للمكلف
اذا اخبرك عدل بشيء فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا فانا نعلم
قطعا انه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته قالوا اولا انه وان لم يكن
ممتنعا لذاته فهو ممتنع لغيره لانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال
بتقدير كذبه فانه ممكن قطعا وذلك باطل وما يؤدي الى الباطل
لا يجوز عقلا الجواب ان قلنا كل مجتهد مصيب فسقط اذ لا حلال
ولا حرام في نفس الامر وانما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة
فيكون حلالا لواحد وحراما لآخر وان قلنا ان المصيب واحد فسقط
فلازم ايضا لان الحكم المخالف للظن ساقط عنه اجماعا وما هو الا كالتعبد
بخبر المفتي والشاهدين اذا خالفا ما في الواقع وهذا يصلح سندا
ونقضا بالاستقلال لا يقال هذا بالنسبة الى مجتهدين لكنه يؤدي
الى التناقض عند تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد لتعارضهما
من غير ترجيح لانا نقول التوقف وهو عدم العمل بهما كان لا دليل
اذ شرط العمل عدم المعارض والتخيير وهو تجويز العمل بايهما شاء يدفع
وروده قالوا ثانيا لو جاز التعبد به لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري
سبحانه وهو باطل بغير معجزة اجماعا الجواب لا نسلم الملازمة لان العادة ثمة
قد افادت ان من ادعى النبوة بدون معجزة فهو كاذب والقطع بالفرق بانه
يفضي ذلك الى كثرة الكذب فيه عادة بخلاف الاخبار **قال**

يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقاساني وابن داود والرافضة والجمهور
بالسمع وقال احمد والقفال وابن سريج والبصري بالعقل لنا تكرر العمل
به كثيرا في الصحابة والتابعين شائعا ذائعا من غير نكير وذلك يقتضي
بالاتفاق عادة كالقول قطعا قالوا لعل العمل بغيرها قلنا علم قطعا
من سياقها ان العمل بها قالوا فقد انكر ابو بكر خبر المغيرة حتى رواه
محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد
وانكر خبر فاطمة بنت قيس وانكرت عائشة خبر ابن عمر والجواب انهم انكروا
عند الارتياب قالوا لعلها اخبار مخصوصة قلنا نقطع بانهم
عملوا لظهورها لا لخصوصها وايضا التواتر انه كان يبعث الآحاد الى
النواحي لتبليغ الاحكام **اقول** قد ثبت جواز التعبد بخبر الواحد وهو
واقع بمعنى يجب العمل بخبر الواحد وقد انكره القاساني وابن داود
والرافضة والقائلون بالوقوع قد اختلفوا في طريق اثباته فالجمهور
على انه يجب بدليل السمع وقال احمد والقفال وابن سريج وابو الحسين
البصري بدليل العقل لنا اجماع الصحابة والتابعين بدليل ما
نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة
التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا نقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول
الصريح وان كان احتمال غيره قائما في واحد واحد فمن ذلك انه
عمل ابو بكر بخبر المغيرة في ميراث الجدة وعمل عمر بخبر عبد الرحمن في
جزية المجوس وبخبر حمل بن مالك في وجوب الغرة بالجنين وبخبر الضحاك
في ارث الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو بن حزم في دية الاصابع
وعمل عثمان وعلي بخبر فريعة في ان عدة الوفاة في منزل الزوج وعمل
ابن عباس بخبر ابي سعيد بالربا في النقد وعمل الصحابة بخبر ابي بكر

الائمة من قريش والانبياء يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الانبيا
لا نورث الى غير ذلك مما لا يحصى استيعاب النظر فيه الا المطولة
موضعه كتب السير وقد اعترض عليه بوجوه الاول قولهم لعل العمل في
هذه الوقايع كان بهذه الاخبار اذ لعل غيرها ولا يلزم من موافقة العمل
للخبر ان يكون بدليل انه السبب للعمل والجواب انه قد علم من سياقها
ان العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها الثاني قولهم هذا معارض
بانه انكر ابو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر ابي موسى
في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس وقال
كيف نترك كتاب الله بقول امرأة لا نعلم اصدقت ام كذبت وكان
يحلف غير ابي بكر وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء
اهله عليه والجواب انهم انما انكروه مع الارتياب وقصوره عن
افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه وانه فلا يخرج بانضمام ذكرهم
عن كونه خبر واحد وقد قبل مع ذلك فهو دليل عليكم لا لكم الثالث
انهم قالوا لعلها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم في كلها
الجواب انا نعلم انهم عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا لخصوصيتها
كظاهر الكتاب والمتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما افاد الظن
ولنا ايضا تواتر انه كان يبعث الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم
بان المبعوث اليهم كانوا مكلفين بالعمل بمقتضاه. قال واستدل
بظواهر مثل فلولا نفر وقوله لعلهم يحذرون ان الذين يكتمون ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا فيه بعد اقول وقد استدل من قبلنا بظواهر
لا تفيد الا الظن ولا يكفي في المسائل العلمية منها قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون وجه الاستدلال ان لعل ههنا للوجوب لا للترجي

عليه نفر والطائفة من كل فرقة لا يكون اهل التواتر فقد اوجب الحذر
بقول الاحاد وهو بعيد لان المراد الفتوى في الفروع سلمنا لكنه ظ
لا يجري في الاصول ومنها ان الذين يكتمون ما انزل الله اوعد بالكتمان
لقصد الاظهار ولولا وجوب العمل لما كان للاظهار فايدة فلم يصلح
مقصودا للشارع وهو ايضا بعيد لان المراد بما انزل الله القران
سلمنا لكن اين وجوب العمل ومنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا امر بالتبين في الفاسق فدل ان العدل بخلافه وهو ايضا
بعيد لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف وان سلم فاسد لانه ظ
في اصول لا يجري قال قالوا ولا تقف ان تتبعون الا الظن
والقدح تقدم ويلزمهم ان لا يمنعوا الا بقاطع قالوا توقف عليه السلام
في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر قلنا غير ما نحن فيه وان سلم فانما
توقف للريبة بالانفراد فانه ظ في الغلط ويجب التوقف في مثله
اقول المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد قالوا اولا قال الله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم نهى عن اتباع الظن وقال ان يتبعون الا الظن
فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وانه ينافي الوجوب ولا شك ان
خبر الواحد لا يفيد الا الظن الجواب بعد ما تقدم من ان المتبع هو
الاجماع وانه في اصل يلزمهم ان لا يمنعوا التعبد به الا بدليل قاطع ولا
قاطع لهم وما ذكروه لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل
للتخصيص ولغيره قالوا ثانيا توقف النبي عليه السلام في خبر ذي اليدين
حين صلى الظهر ركعتين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال عليه السلام
كل ذلك لم يكن حتى اخبر ابو بكر وعمر فدل ان خبر الواحد لا يعمل به
الجواب انه ليس من صور محل النزاع لان الكلام في تعبد الامة بخبر الواحد
منقولا عن الرسول عليه السلام وان سلم فانما توقف لا لمطلق التفرد بالاخبار فيه

بمن جمع كثيرة في امر الغالب عدم مثله وعدم الغفلة عنه ان كان ظاهرا في
الغلط فظن كذبه فضلا عن ان يكون مفيدا للظن بصدقه والتوقف
في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا قوله قال ا[illegible] العمل
في تفاصيل المعلوم الاصل واجب عقلا كالعدل في مضرة وضعف
الحائط وخبر الواحد تفصيل لها وهو مبني على التحسين لكنه لو يجب في
العقليات بل اولى سلمنا ولا ثم في الشرعيات سلمنا وغايته قياس ظني في
الاصول قالوا الصدقة ممكن فيجب احتياطا قلنا ان كان اصله المتواتر ضعيف
وان كان المفتي فالمفتي خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعي قالوا لو
لم يجب لخلت وقايع من الحكم الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك
شرعي بعد الشرع قوله القايلون بانه تعبد بدليل العقل اما الحسين
فقال الظن في تفاصيل المعلوم وجوبها عقلا فالعمل به واجب
عقلا بدليل انه لما كان اجتناب المضار واجبا قطعا وجب تفصيلا
عقلا مثل قبول خبر العدل في مضرة اكل شي معين فحكم العقل بان لا
يوكل وفي انكسار جدار يريد ان ينقض فحكم العقل بان لا يقام تحته
وما نحن فيه كذلك لانه بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا
ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعا
الجواب انه مبني على التحسين والتقبيح عقلا وقد ابطلناه سلمناه لكن لا ثم
ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط
ولم ينته الى حد الوجوب سلمنا ذلك في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات
ولا يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس سلمناه
لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية الفرع مانعا والمسئلة اصولية فلا يجري فيها الظن
واما الباقون فقالوا الصدقة ممكن فيجب احتياطا الجواب

انه قياس بغير اصل فان كان اصله الخبر المتواتر فضعيف لان
المتواتر وجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع ملغى وان
كان اصله فتوى المفتي فضعيف ايضا لان الفرق ظ وهو ان حكم
المفتي خاص بمقلده فيها وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان
سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن وهو شرعي لا دليل عقلي
وهو خلاف مطلوبكم قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت
وقايع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان القران والمتواتر
لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية
فظاهرة الجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقايع عن الحكم عقلا
سلمناه لكن نمنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم ونفي
الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه
فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حكم بغير
الشرع قال [illegible] الشرايط منها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه
بعدم التكليف واجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على
بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين والرواية
بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير
وغيرهم في مثله كالسماع الصبيان قوله اما حكم خبر الواحد فقد
ذكرنا واما شرايطه المعتبرة في وجوب العمل به فامور كلها في الراوي
الشرط الاول البلوغ لان الصبي وان قارب البلوغ وامكنه الضبط
يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اثم
له فيه فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب
فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل كالفاسق لا يقال اجمع اهل
المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدما قبل

نفرتهم مع انه احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية لانا نقول انه ينبغي
لمسيس الحاجة اليه لكثرة الجنايات فيما بينهم اذا كانوا منفردين لا يحضرهم
عدل فلو لم يعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات
والشروع استثنا لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة خزيمة هذا اذا سمع وروى
قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ بخبر ولما انه قد سمع قبل البلوغ
فانها مقبولة اما اولا فقياسا على الشهادة فانها اتفق عليها فالرواية
اولى بالقبول واما ثانيا فباجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن
الزبير وغيرهما في مسئلة مما تحملوه قبل البلوغ ورووه بعده بين اهل كتب
الحديث وانهم لم يسئلوا قط عن تحملها قبل البلوغ كان او بعده ولم يفرقوا
بينهما قابلين رواياتهم وان احتمل الامرين احتمالا ظاهرا واما ثالثا فاجماعهم
على احضار الصبيان مجالس الرواية واستماعهم للحديث ولو لم يعتبر نقله
لما افاد ذلك وقد يقال ان ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط
قال ومنها الاسلام للاجماع وابو حنيفة وان قبل شهادة بعضهم على
بعض لكن لم يقبل روايتهم ولقوله ان جاءكم فاسق وهو فاسق بالعرف
المتقدم واستدل بانه لا يوثق به كالفاسق وضعف بانه قد يوثق ببعضهم
لتدينه في ذلك اقول الشرط الثاني لقبول خبر الواحد الاسلام اما اولا
فلدليل الاجماع فان قيل اليس ابو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار
على بعض فيلزم في الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل في الرواية وقد صرح به ذلك
ان شهادتهم قبلت للضرورة صيانة للحقوق اذ اكثر معاملاتهم مما لا
يحضره مسلمان واما ثانيا فلقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكافر
فاسق بالعرف المتقدم على ذلك الاستقرا وان كان لا يسمى في العرف
المتاخر فاسقا ويجعل قسيما له ويعرف بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة
اصر عليها وقد استدل بان الكافر لا يوثق به فلا يقبل قوله قياسا

على الفاسق

على الفاسق وقيل انه ضعيف لانه قد يوثق بقول بعضهم لظهور تدينه
في ذلك الدين مع تحريمه الكذب فيه او في تحريمه الكذب قال
والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر واما غير المكفر فكالبدع
الواضحة وما لا يتضمن التكفير ان كان واضحا كفسق الخوارج ونحوه
فرده قوم وقبله قوم الراد ان جاءكم فاسق وهو فاسق القابل نحن نحكم
بالظاهر والاية اولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها
وهذا مختص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما بالاتفاق قالوا
اجمعوا على قبول قتلة عثمن ورد بالمنع او بانه مذهب بعض واما المختلف
خلافا للبعض وبعض الاصولي وان ادعى القطع فليس من ذلك
لقوة الشبهة من الجانبين واما من شرب النبيذ ولعب الشطرنج ونحوه
من مجتهد ومقلد فالقطع انه ليس بفاسق وان قلنا المصيب واحد
لانه مؤدى الى تفسيق واجب واجماع السلف للجهل لظهوره اقول التحرير يعني
ما ذكرناه حكم الكافر واما المبتدع فقد يكون مبتدعا ببدعة
يتضمن التكفير وقد يكون بدعة لا يتضمنه فان كان يتضمن التكفير
فيكفر به قوم ولا يكفر به قوم فمن كفره به فهو عنده كالكافر وقد علمت
حكمه ومن لم يكفره به فهو عنده كالبدع الواضحة وسنذكر حكمها وان
كان لا يتضمن التكفير فان لم يكن واضحا قبل اتفاقا وان كان واضحا
كفسق الخوارج استباحوا الدار وشنوا الاغارة واحرقوا وسبوا ونحوه
فرده قوم وقبله قوم قال الراد له قد قال الله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وهذا فاسق كما مر وقال القابل قال صلعم نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذا
ظن صدقه والجواب للراد لان الاية اولى بالعمل بها من الحديث فاولا
لكونها متواترة والحديث احاد وثانيا لخصوصها بالفاسق وعموم
الحديث للفاسق والعدل ودلالة الخاص على ما يتناوله اظهر اذ العام

يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لتخصيصه دون الخاص وثالثا لانه مخصص
اذ كل فاسق مردود والمبتدع مخصص لانه لا يجد العمل بكل ظن وخبر الكافر والفاسق
اذا ظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقا قالوا قبل عثمن وهو امام الحق
ببدعة واضحة ومع هذا فالصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمن شهادة
وروايته وهو اجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة الجلي
لانم القبول اجماعا ولئن سلم فلانم الاجماع على كون ذلك بدعة واضحة
حتى يلزم الاجماع على قبول ذي البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبا
لبعضهم فان القتلة لا يرون ذلك وكذلك كثير من الاخرين يجعلونه
اجتهاديا واما نحو خلاف البسملة وجعلها من القران وبعض مسايل
الاصول كزيادة الصفات فانها وان ادعى الخصم فيها القطع فليس
من ذلك اى من البدع الواضحة فيقبل اتفاقا وانما لم تكن واضحة
لقوة الشبهة من الجانبين كما بين في موضعه فهذه حال العقايد واما
ما يتوهم انه فسق لكونه خلافا في العمل نحو من شرب النبيذ ولعب الشطرنج
من مجتهد يرى اباحته او مقلد له فالقطع انه ليس بفاسق واما اذا
قلنا كل مجتهد مصيب فظ وان قلنا المصيب واحد فكذلك
لانه يجب على المجتهد العمل بظنه وللمقلد بفتوى فلو فسقنا بالعمل
بواجب وانه باطل بالعلم فان قيل الشافعي يحد شرب النبيذ مع ما
ذكرتم من الوجوب قلنا الصحيح عدم الحد عليه والشافعي يحده لظهور
امر التحريم عنده لا لانه فاسق ولذلك قال احد شارب النبيذ
واقبل شهادته ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول
الظن الشرط الثالث رجحان ضبط الراوي على سهوه اذ
مع المرجوحية او المساواة لا يترجح طرف الاصابة فلا يحصل الظن
ومنها العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى

والمروة وليس معها بدعة ويتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر
وبعض الصغاير وبعض المباح وقد اضطرب في الكباير فروى ابن عمر
الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف
والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم
وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد امير المؤمنين علي عم السرقة وشرب الخمر
وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه واما بعض الصغاير فما يدل
على الخسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة وبعض المباح كاللعب بالحمام
والاجتماع مع الارذال والحرف الدنية مما لا يليق به ولا ضرورة
الشرط الرابع عدالة الراوي وهي محافظة دينية تحمل على
ملازمة التقوى والمروة وليس معها بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر
وقولنا على ملازمة التقوى والمروة ليخرج الفاسق وقولنا ليس معها
بدعة ليخرج المبتدع اذ هؤلاء لا تقبل روايتهم ولما كانت هذه هيئة
نفسية خفية فلابد لها من علامات تتحقق بها وانما تتحقق باجتناب
امور اربعة الكباير والاصرار على الصغاير وبعض الصغاير وبعض
المباح اما الكباير فقد اضطرب فيها الرواة فروى ابن عمر تسعة
الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد علي عم السرقة وشرب الخمر وربما
قيل الكبيرة كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقال بعضهم كل ما كان
مفسدته مثل مفسدة اقلها مفسدة او اكثر منه فان مفسدة دلالة الكفار
على المسلمين ليستاصلوهم اكثر من مفسدة الفرار من الزحف ومفسدة
امساك المحصنة ليزنى بها اكثر من مفسدة القذف ويمكن ان يتوهم
ما يدل على قلة المبالاة بالدين دلالة ما ذكر من الامور واما الاصرار على

الصغائر فمرجعها الى العرف وبلوغه مبلغا ينفي الثقة واما ترك بعض
الصغائر فالمراد منه ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة
والتطفيف في الوزن بحبة واما ترك بعض المباح فالمراد منه
ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية
كالدباغة والحجامة والحياكة ممن لا يليق بحاله ذلك من غير ضرورة تحمله على
ذلك لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا   واما الحرية و
الذكورة وعدم القرابة والعداوة فمختص بالشهادة   هذه
الشروط في الرواية والشهادة وتعتبر في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية
كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة
للمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة البواعث عليه
من الطمع والاهتمام بامر الخصومات والانخراط في المحبة والعداوة
نوع تزاحم فيه والخبر عام وايضا فالمساهلة فيها بخصوصها الكثر ولذلك
نرى من كثرة شهود الزور ما لا نراه من كثرة رواة المفتري

مسئلة مجهول الحال لا يقبل وعن ابي حنيفة قبوله لنا الادلة تمنع
من الظن خولف في العدل فيبقى ما عداه وايضا الفسق مانع فوجب
تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر قالوا الفسق يوجب التثبت فاذا
انتفى قلنا لا ينتفي الا بالخبرة او التزكية قالوا الخبر كالحكم بالظاهر
بمنع الظهور ونحن نحكم ولا نقف قالوا ظاهر الصدق كاخباره بالذكاة
وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته ورد بان ذلك مقبول مع
الفسق والرواية على ريبة   مسئلة مجهول الحال وهو من لا يعلم عدالته
لا يقبل روايته وروي عن ابي حنيفة قبول روايته اكتفاء بسلامته
من الفسق ظاهرا لنا الادلة نحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان
تتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته

وفسقه والمجهول خولف في المعلوم عدالته بدليل هو الاجماع
فيبقى فيما عداه معمولا به فيمتنع اتباع الظن فيه ومنه صورة النزاع
وهو المجهول وايضا الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق عدمه كالصبا
والكفر فانا لا نقنع بظهور عدمهما ما لم نتحقق قالوا اولا الفسق
شرط وجوب التثبت فاذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت وهاهنا
قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت الجواب لا نم انه هاهنا انتفى الفسق بل
انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه والظن العلم بانتفائه
لا يحصل الا بالخبرة به او بتزكية خبير به له واعلم ان هذا مبني على
ان الاصل الفسق او العدالة والظ انه الفسق لان العدالة طارئة
ولانه اكثر قالوا ثانيا قال صلعم نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذ يوجب
ظنا ولذلك اسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبل والجواب اما اولا
فبانا لا نم ان هذا ظاهر بل يستوي فيه صدقه وكذبه ما لم يعلم عدالته
واما قضية الاعرابي فلعله صلعم عرف عدالته لان الاسلام يجب ما
قبله ولم يحدث بعد ما ينقض العدالة واما ثانيا فلانه معارض
بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان تتبعون الا الظن قالوا ثالثا
هو ظاهر الصدق فيقبل اخباره كاخباره بكون اللحم مذكى وبكون الماء
طاهرا او نجسا وبرق جاريته التي يبيعها اذ في الكل لا يشترط العدالة
ويكتفى بظاهر صدقه الجواب اولا بان ذلك ليس محل النزاع اذ محل
النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا
وثانيا بان الرواية اعلى رتبة من هذه الامور الجزئية لانها تثبت شرعا
عاما فلا يلزم من القبول في ذلك القبول في الرواية
مسئلة الاكثرون ان الجرح والتعديل يثبت بالواحد في الرواية دون
الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الاول شرط فلا يزيد على شرطه

كغيره قالوا الشهادة فيتعدد واجيب بانه خبر قالوا احوط واجيب بان
الآخر احوط لما لا يسقط   الاكثر على ان الجرح والتعديل كليهما
يثبت بقول العدل الواحد في الرواية ولا يثبت به في الشهادة بل يجب
اثنان وقيل لا يثبت بالواحد بل يجب اثنان فيهما جميعا وقيل يثبت
بالواحد فيهما جميعا وهو قول القاضي قال القايل الاول التعديل
شرط للرواية فلا يزيد على شروطها اي لا يحتاط فيه الا ما يحتاط في
كغيره من الشروط وقد اكتفي في اصل الرواية بواحد وفي الشهادة
باثنين فيكون تعديل كل واحد كاصله واعلم انه لا يتم مدعاه الا
بان يبين انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت له انه يجب في الشهادة
اثنان ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان والقايل
بالمذهب الثاني قالوا اولا شهادة فيجب التعدد كساير الشهادات
واجيب بالمعارضة بانه اخبار فيكفي الواحد كساير الاخبار
قالوا ثانيا اعتبار التعدد احوط لانه يبعد احتمال العمل بما ليس
بحديث اجيب بان الآخر وهو عدم اعتبار العدد احوط لانه يبعد
احتمال عدم العمل بما هو حديث واما المذهب الثالث فالكلام
فيه سوالا وجوابا ظ مما قلنا اذ يحصل المعارضة في الثاني دليلا
والدليل معارضة فيقول خبر فيكفي الواحد فيعارض بانه شهادة
فلا يكفي او يقول احوط فيعارض بان الآخر احوط   مسئلة قال القاضي
يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعي في التعديل وقيل
بالعكس وقال الامام ان كان عالما كفي فيهما والا لم يكف القاضي
شهد بغير بصيرة لم يكن عدلا وفي محل الخلاف مدلس واجيب بانه
قد يبني على اعتقاده او لا يعرف الخلاف الثاني لو اكتفي لا ثبت مع الشك
للالتباس فيهما واجيب بانه لا شك مع اخبار العدل الشافعية

لو اكتفي

لو اكتفي في الجرح لادى الى التقليد للاختلاف فيه العكس العدالة
ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح الامام غير العالم
قال القاضي ابو بكر يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل ولا حاجة الى ذكر
السبب وقال قوم لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب وقال
الشافعي يكفي في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس اي يكفي في الجرح
دون التعديل وقال الامام ان صدر عمن يعلم اسبابها كفي الاطلاق
فيهما والا لم يكف فيهما احتج القاضي بانه ان شهد بغير بصيرة بحالها
لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض واما ان يعلم انه قد اختلف في
سبب الجرح وربما جرح بسبب لا يراه فيقول بها اطلق في محل الخلاف
فكان مدلسا وذلك يقدح في عدالته واجيب اولا بانه قد يبني
الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا فلا يكون مدلسا وثانيا بانه
لا يعرف الخلاف ولا يخطر باله اصلا فلا تدليس احتج الثاني وهو
القايل بانه لا يكفي الاطلاق فيهما بانه لو اكتفي بالاطلاق لا ثبت
ما يثبت مع الشك فيه للالتباس في اسباب الجرح والتعديل وكثرة
الخلاف فيه واللازم ظ البطلان الجواب انا لا نسلم انه يثبت مع الشك
فان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف لم يقل احتج الشافعية
على انه يكفي في التعديل خاصة بانه لو اكتفي به في الجرح لادى الى التقليد
واللازم باطل اما الملازمة فللاختلاف في اسباب الجرح فهو في كون
الحديث مردودا تقليد الجارح للعمل بجرح قوله فيما يراه جرحا وربما لو
ذكره لم يره المجتهد جرحا لانه بعض مقدمات اجتهاده ولا يكون مجتهدا
من تقلد في بعض مقدمات اجتهاده فيكون مقلدا اذ لا واسطة
واما بطلان اللازم فلان الاجتهاد وهو المقصود من الرواية وكلامنا
في المجتهد القايل بالعكس قال العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع

فيها بخلاف الجرح الامام قال لو اثبتنا احدهما بقول غير العالم
باسبابهما لاسامع السكر بخلاف العالم فقد عرفت ان المسئلة
والمسئلة اجتهادية قال مسئلة الجرح اقول
اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل
التعديل يقدم لنا ان تقديم الجرح جمع للجرح والتعديل فان
غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته اذ
العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو
حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا
صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن لان تكذيب العدل
خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا واما اذا عين الجارح السبب و
نفاه المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول الجارح هو قتل فلانا
يوم كذا وقال المعدل هو حي وانا رايته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما
التعارض لعدم امكان الجمع المذكور ويحتاج الى الترجيح
قال حكم الحاكم المشترط اقول هذه طرق التعديل
فيها حكم الحاكم بمقتضى شهادة احد فان كان الحاكم العدل
لا يرى العدالة شرطا في قبول الشهادة لم يكن تعديلا وان كان يراه
شرطا فهو تعديل اتفاقا وكذا اذا اشهد العالم الذي يرى العدالة
شرطا في قبول الرواية بروايته وانما الخلاف في رواية العدل
عنه هل هو تعديل ام لا فيه مذاهب اولها تعديل اذ الظاهر
انه لا يروي الا عن عدل ثانيها ليس بتعديل اذ كثيرا ما يروي
ولا يفكر عمن يروي وثالثها المختار انه ان علم من عادته انه
لا يروي الا عن عدل فهو تعديل والا فلا واما ترك العمل
بشهادته او بروايته فليس جرحا لجواز ان [illegible] ولا ترتب

عليها

عليها اثرها المعارض كرواية او شهادة اخرى او فقد
شرط آخر غير العدالة وكذلك الحد في شهادة الزنا لعدم
تمام النصاب ليس بجرح لانه لا يدل على فسق وكذا الحد
على المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ اذا كان يرى حله ليس
جرحا وكذلك امثالها من خلاف في البسملة ومسائل
الاصول مما تقدم في الاجماع وكذلك التدليس من العادل
ليس بجرح على الاصح وذلك كقول من لحق الزهري كذا
موهما انه سمعه منه ومثل حدثنا فلان بما وراء النهر
موهما انه يريد بالنهر جيحان وانما يريد غيره لانه
قصده لذلك ضرورة قال مسئلة الاكثر اقول
اكثر الناس على ان الصحابة كلهم عدول وقال قوم كغيرهم
فيهم العدول وغير العدول فيحتاج الى التعديل وقال قوم
كغيرهم الى حين ظهور الفتن اعني بين علي ومعوية واما
بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا اي من الطرفين
وذلك لان الفاسق من الفريقين غير معين وكلاهما
مجهول العدالة فلا يقبل واما الخارجون عنها فكغيرهم
وقالت المعتزلة هم عدول الا من علم انه قاتل
عليا فانه مردود لنا ما يدل على عدالتهم من الآيات
نحو قوله وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا اي عدولا
وقوله كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ وقوله وَالَّذِينَ
مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ومن
الحديث نحو قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وقوله خير القرون قرني ثم من بعدهم الاقرب فالاقرب

وقوله في حقهم لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد
احدهم ولنا ايضا ما تحقق عنهم بالتواتر من الجد في امتثال
الاوامر والنواهي وبذلهم الاموال والانفس وذلك
ينافي عدم العدالة واما ما ذكروه من الفتن فمحمول على الاجتهاد
اي اجتهدوا فيها فادى اجتهاد كل الى ما ارتكبه ولا
اشكال سواء قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا المصيب
واحد لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا تفسيق بواجب
قال الصحابي من راى النبي عم اقول قد
اختلف في الصحابي فقيل هو من راى الرسول عم وان لم
يرو عنه حديثا ولم يطل صحبته له وقيل ان طالت الصحبة
وقيل ان اجتمعا اي طول الصحبة والرواية والحق ان
المسئلة لفظية وان ابتنى عليها بعض ما تقدم من عدالة
الصحابة لنا ان الصحبة تقبل تقييد الصحبة بالقليل والكثير
بان يقال صحبه قليلا او كثيرا من غير تكرار ولا نقض
موجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للمجاز و
الاشتراك كالزيارة والحديث فانهما لما قبلا
القليل والكثير جعل الحديث والزيارة اسمين للقدر
المشترك وايضا لو حلف لا يصحب فلانا يحنث بلحظة
بالاتفاق ولو شرط فيه الاطالة او احدهما لما كان كذلك
ولا يخفى ان ذلك انما ياتي في الصاحب لغة واما الصحابي
بياء النسبة المخصوص في العرف باصحاب النبي فلا قالوا
اولا اذا قيل اصحاب الحنفية واصحاب الحديث فهم الملازمة
بينهما ولو كان لغير الملازمة حقيقة لما فهم اذ العام لا يفهم

من الخاص قلنا الجواب فهم الملازمة منها العرف مجردا عنه
في الوضع كذلك ولم يثبت مثله في الصحابي قالوا ثانيا
لو لا ان الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه عن
الوافد على الرسول والداني لاصل المراد الحقيقة وصحة
النفي علامة المجاز لكنه يصح اذ يقال لم يكن صحابيا
لكنه وفد عليه من بني فلان او راه ولم يصاحبه الجواب
ان النفي الصحبة بقيد اللزوم او المطلق الثاني ممنوع
بل هو اول المسئلة والاول مسلمة ولا يضر المطلق لان
نفي الاخص وهو الصحبة المقيدة لا يستلزم نفي الاعم
وهو الصحبة قال لو قال المعاصر اقول من
معاصر الرسول وكان عدلا اذا قال انا صحابي وكان
مسلما فدعواه العدالة صدق ظنا لا قطعا لانه متهم
فانه يدعي لنفسه رتبة قال العدد ليس بشرط
اقول قد اشترط في خبر الواحد شروط ليست هي
شروطا عندنا كما فعلوا ذلك في التواتر فمنها العدد
ولا يشترط خلافا للجبائي فانه اشترط احد امور بعدد
اما خبر اخر واما موافقة ظاهر واما انتشاره من الصحابة
واما عمل بعض الصحابة بموجبه وزاد في خبر يثبت
حكما في الزنا ان يرويه اربعة من العدول والدليل على
عدم اعتبار العدد والجواب عن الاسولة الواردة عليه
وعن حجج المنكرين ما تقدم في خبر الواحد من حال عمل
الصحابة والاسولة عليه باجوبتها واعادة الاحاديث في
الاحكام ومن جانبهم توقفهم في قبول المنفرد ونحوه

ومنها الذكورة ولا نشترط فتقبل المرأة ومنها البصر
فتقبل الاعمى لاتفاق الصحابة عليه ومنها عدم القرابة
فتقبل للوالد ما للولد ومنها عدم العداوة فتقبل العدو
ما على العدو لعموم حكم الحديث بخلاف الشهادة ومنها
الاكثار من رواية الحديث فتقبل من روى حديثا
واحدا فقط ومنها كون الراوي معروف النسب فتقبل منه
اذ لا مدخل لذلك في الصدق ومنها العلم بالفقه او
العربية او معنى الحديث فتقبل مع عدمها لقوله عليه السلم
نضر الله امرأ سمع مني حديثا فوعى فرواه كما وعى فرب
حامل الى من هو افقه ومنها كونه موافقا للقياس في
الحكم اعتبره ابو حنيفة رضي الله عنه والحق خلافه
لان الاعتماد على خبر والراوي عدل فالظاهر صدقه
قال مسئلة اذا قال الصحابي اقول هذا شروع
في كيفية الرواية والصحابي اذا سمعته عليه واخبرني
او حدثني ونحوه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف وقد
اختلف في مسائلها هو يذكرها واحدة واحدة في هذه
وهي انه اذا قال الصحابي قال عليه السلام حمل انه سمعه بلا واسطة
فتقبل وعلى قول القاضي متردد بين ان يكون سمعه منه او
سمعه ممن يروي عنه للاحتمال والصحيح قبوله على عدالة
جميع الصحابة فان قلنا بعدالتهم قبل لانه يرويه اما بلا
واسطة او بواسطة عدل والا لم يقبل اذ قد يروي عن من سهم
ولم يعلم عدالته قال مسئلة اذا قال سمعته اقول
اذا قال الصحابي سمعته امر بكذا او نهى عن كذا فالاكثر على

انه حجة لان قوله ذلك ظاهر في تحقق كونه امرا او نهيا
والعدل لا يخبر بشيء غالبا الا اذا علمه والاحتمال انه
اعتقد ما سمعه من صيغة او شاهده من فعل امرا او نهيا
وليس كذلك لكثرة الخلاف والوهم فيه فيكون بعيدا لان
الامر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس ولان الفعل يدل
على الامر فيقول امر ونهى ولا يراه غير امر او نهيا الجواب
ان ذلك وان احتمل فبعيد منهم والاحتمالات البعيدة
لا تمنع الظهور قال اذا قال امرنا اقول اذا
قال الصحابي امرنا او نهينا او اوجب كذا او حرم او ابيح
بالبناء للمفعول فشيء من الاحكام بصيغة ما لم يسم فاعله فالاكثر
على انه حجة فانه ظاهر في ان النبي هو الآمر والناهي و
الموجب والمحرم والمبيح كما قال المخصص بذلك امرنا او نهينا
فانه يتبادر امره لك الملك او نهيه وان كان محتملا لغيره
من الغير بحسب لفظه والاحتمال ذلك اي كونه امر النبي وان
لا يكون بل من بعدهم امر الكتاب او امر بعض الائمة وان يكون
عن استنباط فانه قاس فقال في ظنه انه مامور به و
يجب العمل بموجبه فيقول امرنا امر والجواب انه احتمال
بعيد فلا يدفع الظهور قال اذا قال السنة اقول
اذا قال الصحابي من السنة كذا فالاكثر على حجيته لانه ظاهر في
تحقق السنة عن النبي عم وقد خالف الكرخي من الحنفية
فيه ولتناوله ما تقدم من الظهور والاحتمال فلا نكرره قال
مسئلة اذا قال كنا نفعل اقول كذا او نفعل او كانوا
يفعلون كما قالت عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه

والاكثر انه حجة لا نظر في ان الضمير للجميع ولانه اراد الحجة
وانه حجة قالوا لو كان للجميع لما ساغت المخالفة لانه
اجماع واللازم منتف لانا بالاجماع الجواب منع الملازمة
لان ذلك فيما يكون الطريق قطعيا وههنا الطريق
ظني فسوغت المخالفة كما يسوغ في خبر الواحد وان
كان المنقول به نصا قاطعا فانه لما كان الطريق
ولا يمنع قطعية المروي قال ومستند غير
الصحابي كما مر بحث الفاظ الصحابي واما غير الصحابي
فلا بد من مستند وله مراتب وفي كل مرتبة الفاظ
يروى بها وهذا بيانها اما مستنده اي ما يصح له
من اجله ان يروي الحديث وينقل منه فامور ستة
قراءة الشيخ عليه او قراءته على الشيخ او قراءة غيره على
الشيخ بحضوره او اجازة الشيخ له ان يروي عنه
او مناولته اياه كتابا يروي عنه ما فيه او كتابته
اليه بما يرويه عنه واما مراتبها والفاظها فالاول
وهو قراءة الشيخ عليه على المراتب على الاصح دون
قراءته على الشيخ ويقصد بقصر وجه ان قصد اسماعه
وحده او مع غيره قال عند الرواية حدثني
او اخبرني او سمعته وان لم يقصد اسماعه قال
قال يحدث واخبر ولا يضيفه الى نفسه فانه
يشعر بالقصد ولم يكن او سمعته واما قراءته على الشيخ
من غير ان ينكر الشيخ عليه ولا وجود امر يوجب
السكوت عنه من اكراه او غفلة او غيرهما من

المقدرات المانعة عن الانكار فقد اختلف في انه
يعمل ام لا فمنعه بعض الظاهرية والصحيح انه معمول
لانه يفهم منه عرفا تقريره وانه تصديق وايضا
في سكوته ايهام الصحة وذلك بعيد من العدل
عند عدم الصحة فيقول عند الرواية حدثني
واخبرنا قراءة عليه وهل يقول حدثنا واخبرنا مطلقا
من غير ذكر القراءة قال الحاكم القراءة اختار على ذلك عهدنا
ايضا ونقل ذلك عن الائمة الاربعة واما قراءة غيره
على الشيخ بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقراءته و
اما الاجازة وهو ان يقول جوزت لك ان تروي عني
كذا او ما صح عندك انه من مسموعاتي اولك ولغيرك
فلان وفلان من الموجودين المعينين فالاكثر على جوازها
واذا جوزناها فيقول اجازني واخبرني وحدثني
اجازة والاكثر على انه لا يقول حدثني واخبرني مطلقا
وقال بعض ولا مقيدا اي لا يقول ايضا حدثني واخبرني
اجازة لكن يقول انبأني بالاتفاق للعرف فانه انباء عرفا
وان كان هو الاخبار لغة يقال الانسان والاعلام انباء
قال زعم الغراب منبئ الانباء بذلك بنا في الغراب
الاسود وهذا النقل شيء من العداوة او المحسنة بين
العسان ماهو كائن وقد منع الرواية بالاجازة ابو حنيفة
وابو يوسف واما الاجازة لجميع الامة الموجودين لا لقوم
معينين فالظاهر قبولها لانها مثل الاجازة للموجودين
المعينين اذ العام بمثابة تعداد الافراد ولا فرق بينهما

لا بالاختصار والتطويل ولا مدخل لاختلاف
العبارة في مثله وأما الإجازة في بعض فلان أو من
يوجد من بني فلان من غير تعيين أو نحوه مثل لأهل بلد كذا
ففي صحتها خلاف والأشبه وهو أولى بالمنع مما قبله فإن
إجازة غير الموجود أبعد من الموجود وغير المعين والمختار صحة
لنا في صحة الإجازة الظاهر أن العدل لا يروي إلا بعد العلم
أو الظن بروايته وعدالته وقد أذن له فوجب أن
يصح كغيره وأيضا فإنه كان يرسل كتبه مع الآحاد ولم يعلم
ما فيها ليعمل بما ... بموجبها وما ذلك إلا الإجازة فقد
علم بذلك بطلان ما يقوله أبو بكر الرازي من أنه لو كان
عالما بمضمون الكتاب جاز لما لو قال اشهدوا على بمضمون
هذا الكتاب قالوا أولا إذا قال حدثني فقد كذب لأنه
لم يحدثه وأنه لا يجوز الجواب أنه وإن لم يحدثه صريحا فقد
حدثه ضمنا كما لو قرئ على الشيخ بحضوره فإنه لم يحدثه
ويجوز الرواية اتفاقا قالوا ثانيا ظن مستند إلى ما لا
يجوز الشهادة عنه فلا يجوز الرواية عنه قياسا
على الشهادة الجواب الفرق بأن أمر الشهادة آكد من
أمر الرواية ولذلك احتيط في الشهادة ما لم يحتط في
الرواية فزيد في شروطها ووجب العمل بكتاب الرسول
وإن لم يعلم مضمونه ولو شهد بمثله لم يجز وأما المناولة
والكتبة مثل الإجازة دليلا وجوابا فلم يتعرض لهما قوله
الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى أقول قد اختلف
في جواز نقل الحديث بالمعنى والنزاع فيمن هو عارف بمواقع

الألفاظ

الألفاظ وأما غيره فلا يجوز منه اتفاقا والمختار جوازه مع
أن الأولى نقله بصورته ما أمكن وقيل إنما يجوز بلفظ
مترادف فيهما وروي عن ابن سيرين وأبي بكر الرازي منعه
ووجوب نقله بصورته وروي عن مالك أنه كان
يشدد في الباء والتاء في مثل بالله وتالله فلا يجوز
أحدهما مكان الآخر مع ترادفهما وتوازنهما وحمل مثله
ذلك على المبالغة في أن الأولى صورته لا أنه يجب صورته
لنا القطع أنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة بألفاظ
مختلفة والذي قاله عليه السلام واحد قطعا والباقي
نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذلك ولم ينكره أحد
فكان ذلك إجماعا على جوازه عادة ولنا أيضا أنه
روي عن ابن مسعود وغيره أنهم قالوا قال رسول الله
كذا أو نحوه وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه
فإن المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم أحد فكان إجماعا ولنا
أيضا أنه أجمع على جواز تفسيره بالعجمية فتفسيره بالعربي
أولى بالجواز لأنه أقرب نظما وأوفى في مقصود تلك
اللغة من لغة أخرى ولنا أيضا أنا نعلم أن المقصود
في التخاطب إنما هو المعنى ولا عبرة باللفظ قالوا أولا قال
عليه السلام نضر الله امرأ إلى آخره الجواب أن ربما لا دلالة
على مطلوبكم فإنه دعاء لمن نقله بصورته لأنه أولى
ولم يمنع فيه النقل بالمعنى ويمكن أن يقال أيضا بالمعنى
فإن من نقل المعنى أداه كما سمعه ولذلك يقول
المترجم أديته كما سمعته قالوا ثانيا يجوز ذلك يؤدي

اى لاخلال بمقصود الحديث فانا نقطع باختلاف العلما
فى معانى الالفاظ وتفاوتهم فى ذلك بعضهم على ما لا
يتنبه له الآخر فاذا قدر النقل بالمعنى مرتين وثلثا ووقع
فى كل مرة اخرى تغيير حصل بالتكرار تغير كثير واختل
المقصود بالكلية الجواب فرض تغييرها فى كل مرة مما لا
يتصور فى محل النزاع قوله قلت فان الكلام فى منع من نقل
المدلول من غير تغيير اصلا والا لم يجز اتفاقا قال
مسئلة اذا كذب الاصل الفرع سقط اقول اذا
روى عدل عن عدل ثم كذب الاصل الفرع فى روايته
عنه وقال لم اروه هذا فالاتفاق على انه يسقط اى
لا يعمل بذلك الحديث لان احدهما هو كاذب
قطعا من غير تعيين ولا يقدح فى عدالتهما لان واحدا
منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلا ولا يرتفع اليقين
بالشك هذا اذا كذب اما اذا قال ما ادرى ارويته
له ام لا فالاكثر على انه يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولا
حمد فيه روايتان لنا انه عدل غير مكذب فوجب
العمل بروايته كما لو مات الاصل او جن فان عدم
تذكره دون ذلك قطعا وقد استدل بان سهيل بن
ابى صالح روى عن ابيه عن ابى هريرة انه
صلعم قضى باليمين مع الشاهد وروى عنه ربيعة ثم قال
سهيل لربيعة لا ادرى ارويته ام لا لانه قد نسى
فكان سهيل اذا روى قال حدثنى ربيعة عنى انى حدثته
عن ابى والجواب انه انما يدل على الوقوع ولا دليل

فيه على وجوب العمل به قالوا اولا لو جاز ذلك فى
الرواية لجاز مثله فى الشهادة واللازم منتف للاجماع
على انه لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل الجواب
منع الملازمة فان باب الشهادة اضيق من باب الرواية
فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعدد وامتناع
العنعنة وامتناع الحجاب وخصوا اللفظ اشهد
دون اعلم قالوا ثانيا لم يعمل بروايته مع نسيان
الاصل لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان بحكمه
فى قضية وهو قد نسى حكمه فيها ومنتف الجواب
منع انتفاء اللازم اذ يجب عليه الحكم عند مالك
واحمد وابى يوسف وانما يلزم ذلك اصحاب
الشافعى حيث لا يوجبون حكمه والجواب من
طرفهم ان نسيان التنازع وطول القال والقيل
وما آل اليه دال من الحكم ابعد من نسيان الرواية
فلا يصح القياس قال مسئلة اذا انفرد العدل
بزيادة اقول اذا انفرد العدل بزيادة فى الحديث
مثل ان يروى انه دخل البيت ويروى انه دخل
البيت وصلى فاما ان تعدد مجلس السماع او يتحد
واما اذا اتحد فان كان غيره من الرواة فى الكثرة
بحيث لا يتصور عقلا غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة
لم تقبل والا فالجمهور على انه تقبل وقال بعضهم لا
تقبل وعن احمد فيه روايتان لنا انه عدل جازم
فى حكم ظنى فوجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا

نصلي ما نعلم اذا الفرض جوازا لغفلة قالوا الظاهر
نسبة الوهم اليه لوحدة وتعددهم فوجب ترجيحه
الجواب ان هو لا انسان فلم يسمع حتى يجهر بما
سمع هذا الخلاف شهوه عما سمع فان ذهول الانسان
عما يجري بحضوره لاشتغاله عنه كثير الوقوع
اما اذا تعدد المجلس فيقبل الاتفاق فاذا جهل
كونه واحدا او متعددا فاولى بالقبول مما اتحد
لاحتمال التعدد هذا كله اذا تعدد الرواة ذلك
حكم الاختلاف في الزيادة واما في غيره مثل ان
يسنده عدل ويرسله الباقون او يرفعه او يوصل
ووقفه الباقون على الصحابي او وصله ولم يذكر الراوي
في البين وقطعوه وتركوه فهي كالزيادة وحكمها
حكمه قال مسئلة حذف بعض الخبر اقول
هل يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقي الاكثر على
انه جائز اذا كان مستقلا لانهما خبران واما
اذا تعلق بالمذكور تعلق يغير المعنى كما في الغاية نحو
لا تبايعوا حتى يزهى والاستثناء نحو لا تبايعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء لم يجز حذفه لاختلال
المعنى المقصود قال خبر الواحد فيما تعم به البلوى
اي من القضايا ما تعم به البلوى لحاجة الكل اليه كالصلوة
ومقدماتها فهل يسمع فيه خبر الواحد وذلك
كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء
كخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم

كما روي عنه عليه السلم انه كان يرفع يديه عند
ارادة الركوع ذهب بعض الحنفية اي انه لا يقبل
والاكثر على قبوله لنا قبول الامة له في تفاصيل
الصلوة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وبما
ما تعم به البلوى وايضا قبوله في نحو الفصد والحجامة
والقهقهة في الصلوة بالحنفية اوجبوا بها الوضوء
وهو منها مجمع وايضا قبل القياس في نحوه مع انه
اضعف من خبر الواحد لما ستعرفه فخبر الواحد
اولى بالقبول قالوا العادة تقضي في مثله بالتواتر
لتوفر الدواعي على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه الجواب
منع قضاء العادة بتواتره لما تقدم من الصور
فان قيل لو تقرر لوجب علينا ان لا نعلم صدق التواتر
للاوادي الى بطلان صلوة اكثر الناس كالبيع
والنكاح والطلاق والعتق قلنا لا نم الوجوب
وابطال الصلوة يكون فيمن بلغه خاصة واما
البيع واخواته فاتفق فيه التواتر وان لم يجب وكان
مكلفا باشاعته خاصة دون غيره وليس
ذلك من العادة في شيء قال مسئلة خبر
الواحد في الحد اقول خبر الواحد فيما يوجب الحد
الاكثر على انه مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا
ما تقدم من انه عليه السلم جازم في حكم ظني قالوا
قوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات
واحتمال الكذب شبهة فوجب سقوط الحد

والجواب لا شبهة مع الحديث الصحيح كما لا شبهة مع
الشهادة وظاهر الكتاب وان قام الاحتمال في الشهادة
بالكذب وفي ظاهر الكتاب بان يراد به غير ظاهره
قال مسئلة اذا حمل الراوي اذا روى
الصحابي خبرا مجملا كالقرء وحمله على احد محمليه فالظاهر
حمله عليه لان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة
عاينه وان كان ظاهرا في معين وحمله على غير
ظاهره فالاكثر على انه يعتبر ظهوره فيحمل على ظاهره
واليه ذهب الشافعي وفيه قال كيف اترك الحديث
بقول من لو عاصرته لحاججته الصحابي لان فعله ليس
بحجة وقيل يحمل على تاويله فاما لو كان نصا
فتعين انه قد نسخ عنده بناسخ اطلع هو عليه وراه
ناسخا وفي العمل نظر يمكن ان يقال يعمل بالخبر لانه
ظن ناسخا ولم يكن وان يقال العمل بالناسخ لان
خطاه فيه بعيد هذا اذا لم يجمع على خلاف خبره فان
عمل بخلافه اكثر الامة فالعمل بالخبر متعين الا ان
يكون فيه اجماع اهل المدينة فالعمل باجماعهم لما مر انه
حجة قال مسئلة الخبر الواحد اذا خالف القياس
فان تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما امكن
كما سياتي وان خالفه من كل وجه بان يبطل
كل واحد منهما ما يثبت الاخر بالكلية فالاكثر على
ان الخبر مقدم وقيل بالعكس اي بالقياس مقدم وقال
ابو الحسين البصري ان كانت العلة ثابتة بدليل

قطعي فالقياس مقدم وان كان حكم الاصل مقطوعا به
خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر
دليل احدهما فيتبع والا فالخبر مقدم والمختار انه
ان كانت العلة ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة
فان كان وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس
مقدم وان كان وجودها فيه ظنيا فالتوقف والا
اي فان لم تثبت العلة بنص راجح فالخبر مقدم لنا
في تقديم الخبر حيث تقدم ان عمر ترك القياس بالخبر
في مسئلة الجنين انه عليه السلم وجب فيه الغرة وقال
لولا هذا لقضينا فيه براينا اي بالقياس ولولا لا
النفي لثبوت غيره فدل انه انتفى العمل بالقياس لثبوت
الخبر وكذا في دية الاصابع حيث راى انها تتفاوت
باعتبار منافعها فترك بخبر الواحد انه قال في كل اصبع
عشر وكذا في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان
يرى ان الدية للورثة ولم يملكها الزوج فلا ترث الزوجة
منها فاخبر ان الرسول امر بتوريثها منها فرجع اليه الى
غير ذلك من الصور التي يشهد بها كتب السير وشاع
ذلك وذاع ولم ينكره احد فكان اجماعا فان قيل هذا
معارض بان ابن عباس خالف خبر ابي هريرة في قوله
توضؤا مما مسته النار بالقياس فقال الا نتوضأ بماء
الحميم فكيف نتوضأ مما عنه نتوضأ وبان ابن عباس
وعائشة خالفا خبره وهو انه قال عليه السلم
اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء

لا يدري ما ابو يابس مدح بالقياس فقال كيف تصنع بالمهراس اذا كان
قد ملاه وما يدخل فيه اليد فكيف يتوضا منه والجواب انها
لم يخالفاه للقياس بل لاستبعادهما الظهور صدقه
ولذلك صرحا بما يدل على ظهور خلافه فقالا كيف نصنع
بالمهراس ولانا انما اضحك حديث معاذ اخر فيه القياس عن
الخبر واقره عليه السلام فكان الخبر مقدما ولنا ايضا
انه لو قدم القياس لقدم الاضعف واللازم ممتنع اجماعا
بيان الملازمة ان الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي
ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيما مر في ستة حكم الاصل و
تعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود
ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في
الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبرا فان كان خبرا وجب
الاجتهاد في الستة مع الامرين المذكورين وهما العدالة و
الدلالة وظاهر ان ما يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال
الخطاء فيه اكثر والظن الاول به اضعف قالوا الاحتمال
في القياس اقل فكان اولى وذلك ان الخبر يحتمل باعتبار
العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطاه وباعتبار
الدلالة التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا
من ذلك الجواب انها احتمالات بعيدة فلا تمنع الظهور
وايضا فانا قد قلنا في القياس اذا كان اصله خبرا انهم
لا يفصلون فيقدمون القياس مطلقا فهذا دليلنا انما
تقدم فيه الخبر وانما تقدم ما تقدم من القياس على الخبر وهو
اذا كانت العلة ثابتة بنص راجح وهو موجود ها في الفرع

قطعا فلانه يرجع الى تعارض الخبرين واحدهما راجح فيقدم
الراجح واما الوقف فيما اوجبا فيه الوقف وهو اذا كان
العلة بنص راجح وموجودها في الفرع ظنيا فلتعادل
الترجيحين خبر القياس بما ذكرنا كونه راجحا وترجيح الخبر
لقلة المقدمات لعدم انضمام القياس اليه هذا اذا
كانا عامين او خاصين فاما اذا كان احدهما اعم والاخر اخص
فالاعم يخصص بالاخص وسياتي في باب العموم والخصوص
تفصيله **قال** مسئلة المرسل قول غير الصحابي **اقول**
ما ذكرناه كله حكم المسند واما المرسل فهو ان يقول عدل
ليس بصحابي قال عليه السلام كذا وفيه مذاهب احدها
تقبل وثانيها وهو قول الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة
ان يسنده غيره او ان يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة
او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل
الا بروايته عن عدل ورابعها انه ان كان الراوي من ائمة
نقل الحديث قبل والا لم يقبل وهذا هو المختار لنا ارسال
الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره
احد وكان اجماعا وذلك ان المسيب والشعبي وابراهيم النخعي
والحسن البصري وغيرهم فان قيل لو كان كما ذكرتم لكان
ذلك اجماعا فكان المخالف له خارقا للاجماع فيكفر او
يخطا قطعا واللازم منتف بالاتفاق والجواب كون المخالف
خارقا يكفر او يخطا قطعا هو في الاجماع المعلوم ضرورة
ولنا الثابت بالاستدلال او بالادلة الظنية قالوا
ايضا انه لو لم يكن المروي عنه عدلا لعنى الجزم والاسناد

براويه للوهم لانه سمع من عدل يدلسا في الحديث وهو
بعد من ائمة النقل قالوا اولا لو قبل المرسل لقبل مع الشك
فيه واللازم منتف بالاتفاق بيان الملازمة انه
لو سئل عن الراوي هل هو عدل جاز ان لا يعدله كما
يجوز ان تعدله مع احتمال عدم التعديل ينفي الشك
ولا يحصل الظن الجواب ان هذا الاحتمال انما هو في
في غير ائمة النقل واما الائمة فالظاهر انهم لا يرسلون
الا عمن لو سئلوا لعدلوه قالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل
في عصرنا اذ لا تاثير للزمان فيه واللازم منتف اتفاقا
الجواب منع الملازمة لغلبة ذلك اي الارسال عمن لو سئل
عنه لم تعدل فان اهل زماننا يرسلون ما لا يعرفون ولا
يدرون هذا في غير ائمة النقل واما ائمة النقل فان لم يكن
ثم ريبة منع القبول فانه لقبله وهذا اشارة الى منع
انتفاء اللازم والحاصل منع الملازمة في غير محل
النزاع ومنع انتفاء اللازم فيما هو محل النزاع قالوا
ثالثا لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الاسناد
فائدة واللازم باطل لما كان اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا على
البحث وذلك مع عادة والجواب منع الملازمة
بل فائدته في غير التفاوت وهي في ائمة النقل تفاوت
رتبتهم للترجيح عند التعارض وفي القبيلين رفع
الخلاف اذا اختلف في المرسل ولم يختلف في المسند
القائلون بقبول المرسل مطلقا سواء كان روايته
من ائمة النقل ام لا قالوا تمسكوا سواء كان روايته

من ائمة النقل ام لا قالوا اولا تمسكوا بمراسيل التابعين
كما ذكرناه الى اخره وذلك لا يقدح فيما فان
من ذكرنا من الشعبي والنخعي والحسن كلهم من ائمة
النقل فلم يبحث في غير الائمة قالوا ثانيا اذا ارسل
غلب على الظن ان المنقول عنه عدل والا لم يجزم بما
نقله الجواب منع ذلك في غير الائمة لانا نقطع ان الجاهل
يرسل ولا يدري ممن رواه فضلا عن صفته التي هي العدالة
ولذلك لم يقبل في عصرنا واعلم ان بعض الناس اخذ
على الشافعي حيث قال يقبل المرسل اذا اسند غير الى
اخره وقال اما ان اشترط اسناد غيره فباطل اذ العمل
ح بالمسند وزعم المصنف ان هذا وارد عليه وقد
يقال المقصود اذا لم يثبت عدالة ذلك الاسناد فانه
احتاج اليه واما غير ذلك من الشروط وهي الاربعة
غير الاسناد فباطل ايضا لان شيئا منها ليس بدليل والا
فالعمل به فقد انضم غير مقبول فلا يكون مقبولا وهذا
غير وارد فان الظن قد لا يحصل باحدهما ولا يقوى
بحيث يجب العمل به ويحصل او يقوى بانضمام الاخر
اليه وههنا اصطلاحات للمحدثين فانهم المنقطع ان
يكون بين الراويين رجل ولم يذكر ومنه قول ...
يعرف مما ذكر في المرسل الموقوف هو ان يكون قول
الصحابي او من دونه كالتابعي ولم يرفع فانه مردود قال
الامام قوله فرغ من السند وشرع في المتن عما ذكر
فيها الكتاب والسنة والاجماع والسند منه مروي

وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ومفسر ومأول ومنطوق
ومفهوم فهذا الامر اشتملهما لما ذكرنا من الترتيب ولا
يعني به مسماه كما هو المتعارف في الاخبار عن الفاظ
بلفظها والمراد مسماها بل لفظ الامر وهو ام وكما
يقال زيد مبتدأ واضرب فعل خاص ومن حرف جر حقيقة
في القول المخصوص اتفاقا فانه قسم من الكلام وقد
يطلق على الفعل فالاكثر على انه فيه مجاز وقيل مشترك
بين القول المخصوص والفعل وقيل انه متواطىء فيهما اي هو القدر المشترك
بينهما لنا سبق القول المخصوص لنا انهم عند اطلاقه فكان حقيقة
فيه غير مشترك بينهما والا لما بادر الاخر ولم يبادر شيء منهما
وهو ظاهر وليس متواطيا والا لكان اعم من القول المخصوص
لم يفهم منه القول المخصوص لان الاعم لا يدل على الاخص كما
لا يفهم من الحيوان الانسان خاصة واستدل بانه لو كان
حقيقة في الفعل لكان مشتركا اذ لا شك في انه حقيقة
في القول المخصوص واللازم باطل لان الاشتراك مخل بالتفاهم
الجواب انه لو لم يكن حقيقة لزم المجاز واللازم باطل لانه مخل
بالتفاهم ومع كل منهما مرجحات التي مرت والاشارة اليه
وقد تقدم مسئلة القائلون بالتواطؤ قالوا الامران مشتركان
في عام وهو مفهوم احدهما فوجب جعله لذلك العام دفعا
للاشتراك والمجاز فان كليهما محذوران لاخلالهما بالتفاهم
الجواب اما اولا فان هذا انما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه
والا وجب دفع الاشتراك والمجاز اصلا اذ ما من معنيين
الا ويجري فيه ذلك واما ثانيا فانه يودي الى جعل اللفظ

الاعم على الاخص كما ذكرنا واما ثالثا فانه قول
حادث مرفوع كونه حقيقة في القول المخصوص مخصوص
وانه مجمع عليه فوجب رده **قال** حد الامر **اقول**
ذكر للامر حدود وثلثا صحيح ومنها مزيف فالصحيح منها
انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فالاقتضاء
جنس وقوله غير كف يخرج النهي لما علمت انه يقتضي الكف
وهو فعل وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج ما على سبيل
السفل وهو الدعاء وما على سبيل التساوي وهو الالتماس
واشترط الاستعلاء كما هو رأي ابي الحسين ولم يشترط
هذا الشرط كما هو رأي الاشعري ولم يشترط العلو
كما هو رأي المعتزلة لانهم لا ادنى بأمر الاعلى ويرد عليه
كف نفسك فانه امر بالكف وان الحق انه لا يشترط
الاستعلاء كقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا
تامرون **قال** قال القاضي **اقول**
واما المزيف من حد الامر فذكر اصحابنا فيه وجوها
والمعتزلة وجوها اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو
القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وارتضاه
الجمهور واعترض عليه بانه مشتمل على الدور اذ هو تعريف
له بما لا يعرف الا به من وجهين احدهما ان المامور هو
واقع في الحد مرتين مشتق من الامر فتوقف معرفته على
معرفة الامر لان معنى المشتق منه موجود في المشتق مع زيادة
فيكون تعريف الامر به دورا وثانيهما ان الطاعة هو موافقة
الامر المضاف من حيث هو مضاف لا يعرف الا بمعرفة

المضاف اليه واذا قد ظهر انه قد يجي الدور فيها اي
بحسب لفظ المامور والطاعة واعلم انه يمكن
دفع الدور بانا اذا عرفنا الامر من حيث هو كلام
كفانا ذلك في ان يعلم المخاطب به وهو المامور وما
تضمنه وهو المامور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولا
يتوقف على معرفة الحقيقة الامر المط معرفتهما فلا
دورا ويقول بعض الامر غني تصور حقيقته ثم عن ذ
كا في من معرفة هذه الامور والمط تصور حقيقته وقد
مر مثله وقال قوم انه خبر عن الثواب على الفعل
واخرون انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل
لئلا يلزم الخلف في خبره عند العفو واعترض
عليهما بان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب
اذ لا يخلو عن احدهما قطعا والامر يأبيهما فانه لا
صدقا ولا كذبا ابدا وتنافي اللازمين دليل تنافي
الملزومين وكيف يجعل احد المتنافيين جنسا للاخر
قال المعتزلة لما انكروا اقول هذه هي الحدود
المزيفة للامر التي ذكرها المعتزلة فانهم لما انكروا كلام
النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوه
به فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باقتران
صفة الارادة وتارة جعلوه نفس صفة الارادة
اما باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن
دونه افعل واعترض عليه بانه يرد على طرده قول القائل
لمن دونه افعل تهديدا او تعجيزا او غيرهما فانه يرد

لخمسة عشر معنى وايضا يرد على طرده قول القائل
افعل لمن دونه اذا صدر عن مبلغ لامر الغير وحاك
له وايضا يرد على عكسه افعل اذا صدر عن الادنى
على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بانه امر من هو
اعلى منه وقد يجاب عن الاول بان المراد قول افعل
مرادا به ما يتبادر منه عند الاطلاق وعن الثاني
انه ليس قولا يخرج افعل وعن الثالث بمنع كونه امرا
عندهم لغة وان سمي به عرفا وقال قوم هو صيغة افعل
مجردة عن القراين الصارفة عن الامر واعترض عليه
بانه تعريف الامر بالامر ولا يعرف الشي بنفسه فان
اسقط هذا القيد بقي صيغة الامر مجردة فيلزمه تجردها
مطلقا حتى عما يوكد فيه كونها امرا وقد يجاب عنه
بان المراد القراين الصارفة عما يتبادر منها الى الفهم
عند الاطلاق وما واما باعتبار ما يقترن بالصيغة
من الارادة فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث
ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر و
ارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النايم اذا يصدر
عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية
عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها و
بالثالثة عن الصيغة يصدر عن المبلغ والحاكي
فانه لا يريد الامتثال واعترض عليه بان فيه تهافتا
لان المراد بالامر ان كان هو اللفظ فسد قوله و
ارادة دلالتها على الامر واللفظ غير مدلول عليه وانكر

المعنى فسد كقوله الامر صيغة افعل والمعنى ليست
صيغة وقد يجاب بان المراد في احدهما اللفظ
وفي الآخر المعنى لانه يقال عليهما واما باعتبار نفس
الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل واعترض بانه
لو انكر سلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له
بالاهلاك ان ظهرانه لا يخالف امره والسيد يدعي
مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الملام
وانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه و
يشاهد السلطان عصيانه له فيزول انكاره
ويخلص من الهلاك فههنا قد امره والامر نظر عنده
وهو مخالف الامر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما
يفضي الى هلاك نفسه والا كان مريدا الهلاك نفسه
وانه مح وقد اجيب عنه بانه مثله يجي في الطلب
لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه والا كان
طالبا لهلاكه وهو لازم وقد يدفع بالمنع اذ علم ان
طلبه لا يفضي الى وقوعه وذكر المصنف ان الاولى
في ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو
الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة
تخصيص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث
فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه قال القائلون
بالنفسي اقول القائلون بالكلام النفسي اختلفوا
في ان الامر هل له صيغة تخصه قال امام الحرمين وغيره
من المحققين هذه الترجمة خطا فانه لا يختلف في

ان المعبر عنه من مطلقا ومقيدا في وجوب او
ندب مثل اوجبت وندبت وحتمت وسننت
قالوا والخلاف انما هو في افعل وما في معناها
فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط وقال
ابو هاشم في الندب فقط وقيل للطلب وهو القدر
المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك
بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقال
الاشعري والقاضي بالوقف فيهما اي لا ندري
اهو للوجوب او الندب وقيل مشترك بين ثلثة
معان الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر
المشترك بين الثلثة وهو الاذن وقالت الشيعة
هو مشترك بين اربعة امور الوجوب والندب
والاباحة والتهديد لنا على انه للوجوب ان
الائمة الماضين كانوا يستدلون بصيغة الامر
مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب وقد شاع
ذلك وتكرر ولم ينكر عليهم احد كالعمل بالاخبار
سواء فالكلام عليه ما تقدم في الاخبار تقريرا
واعتراضا وجوابا واعترض عليه بانه ظن في الاصول
فلا يجزي واجيب بمنع كونه ظنا ولو سلم فيكفي الظهور
ونقل الاحاد في مدلولات الالفاظ والا تعذر العمل
باكثر الظواهر اذ المقدر فيها انما هو تحصيل الظن
بها واما القطع فلا سبيل اليه ولنا ايضا قوله
تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بسجدها

في قوله وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا
إِبْلِيسَ هذا سؤال في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان
صيغة اسجد للوجوب لما كانوا استوجبا وكان له ان
يقول انك ما امرتني وبطلانه لازم للانكار ولنا
ايضا قوله تعالى وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ذم
على مخالفتهم للامر وهو معنى الوجوب ولنا ايضا ان تارك
المامور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب اما
الاول فلقوله تعالى أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي اي تركت مقتضاه
اجماعا واما الثاني فلقوله تعالى وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ والثالث بين ولنا ايضا قوله تعالى فَلْيَحْذَرِ
الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ
عَذَابٌ أَلِيمٌ هدد مخالف الامر والتهديد بمخالفته دليل
الوجوب واعترض عليه بوجهين احدهما ان هذا
مبني على ان مخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك
بل هو حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب
فيحمل على غيره والجواب ان هذا بعيد والظاهر المتبادر
الى الفهم ان مخالفة الامر انه ترك المامور به فلا يصرف
عنه الا بدليل وثانيهما ان قوله عن امره مطلق فلا يعم
والجواب لا نسلم انه مطلق بل عام والمصدر اذا اضيف
كان عاما مثل ضرب زيد واكل عمرو ولنا ايضا انا نقطع
ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة
او اشارة فضلا عن الصريح من القول فلم يفعل عد عاصيا
ولا معنى للوجوب الا ذلك وقد استدل بان الاشتراك

خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحد الاربعة فقط قال
قلنا ثم انه ليس حقيقة في الاباحة ولا في التهديد
لانه يعلم ان مقتضى الامر ترجيح الفعل قطعا وليس للندب
ايضا لانا نجد الفرق الضروري بين اسقني وندبتك
الى ان تسقيني ولا فرق الا الذم في اسقني وعدم الذم
في ندبتك الى ان تسقيني ولو كان للندب لم يكن فرق
فتعين كونه للوجوب ولانه يتحقق الذم على الترك وهو
حقيقة الوجوب وهذا ضعيف لانهم يمنعون الفرق
وان سلموه فلا يسلمون انه ليس الا الذم وعدمه بل هو
ان ندبتك نص في الندب واسقني يحتمل الندب و
الوجوب **قال** الندب اذا امرتكم بشيء **اقول**
هذه حجة المخالفين فالقائلون بانه للندب قالوا قال
عليه السلام اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فرده
الى مشيئتنا وهو معنى الندب والجواب لا نسلم انه رده الى مشيئتنا
بل استطاعتنا وهو معنى الوجوب والقائلون بمطلق
الطلب قالوا ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة وحمله
لاحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فلا يصار اليه
فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك
والمجاز والجواب من وجهين احدهما لا نسلم ان جعله لاحدهما
تقييد بلا دليل بل ثبت بادلتنا على الوجوب وثانيهما
انه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انكم جعلتم
الرجحان لازما للوجوب والندب فجعلتم باعتباره صيغة
الامر لهما مع احتمال ان يكون للمقيد باحدهما وللاشتراك بينهما

القائلون بانه مشترك بينهما قالوا ثبت الاطلاق عليهما
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو الاشتراك
الجواب قد عرفت مرارا وهو ان المجاز اولى من الاشتراك
قال نصره القاضي ومذهب التوقف قال لو ثبت لثبت
بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له
واما النقل وهو اما الاحاد ولا تفيد العلم او التواتر وهو
يوجب استواء طبقات الباحثين فيه وكان لا يختلف
فيه الجواب منع الحصر بل ههنا قسم اخر وهو ثبوته بالادلة
الاستقرائية التي قد تقدمت ومرجعها تتبع مظان استعمال
اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق
القائلون بانه للقدر المشترك بين الندب والوجوب وهو الاذن
قالوا كما قيل في مطلق الطلب وهو انه ثبت الاذن
بالضرورة والتقييد لا دليل عليه فوجب جعله للمشترك
والجواب انه ثبت التقييد بادلتنا **قال** مسئلة
اقول صيغة الامر بمجردها لا تدل على فعل المأمور به
متكررا او لا على فعله مرة واحدة وهو مختار الامام الرازي
وقال الاستاذ ابو اسحق هو للتكرار مدة العمر ان
امكن وقال كثير مثل ابي الحسين وغيره هو للمرة ولا يحتمل
التكرار وقيل بالوقف بمعنى لا ندري لنا ان مدلول
صيغة الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان
الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة
مع ايهما حصل ولا تقيد باحدهما دون الاخر ولذلك
يبرأ بالمرة الواحدة لا لانها يدل على المرة الواحدة بخصوصها

ولنا ايضا انا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات
الفعل كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا
قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فيقيد بصفاته
المتنوعة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة
لا دلالة له على خصوصية شيء منها واذا ثبت ذلك
فمعنى اضرب طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب
من تكرار او مرة وهو المطلوب وقد يقال دليلان يفيدان
عدم الدلالة عليهما بالمادة فلا يدل عليهما بالصيغة وهو
المتنازع فيه واحتمالهما لا يمنع ظهور احدهما **اقول**
الاستاذ تكرر الصوم والصلوة **اقول** هذه حجة
المخالفين فالاستاذ ومتابعوه قالوا اولا لو لم يكن الامر
للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر الجواب منع
الملازمة اذ لعل التكرار لغيره وان سلم فمعارض بالحج فانه
امر به ولا تكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في لا تصعد و[illegible]
في صحة لانها طلب الجواب اولا انه قياس في اللغة
وقد بطل ثانيا بالفرق بان النهي يقتضي انتفاء
الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي
اثباتها وهو يحصل بمرة واما بان التكرار في الامر مانع
من فعل غيره من المامورات بخلاف التكرار في النهي
اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف الافعال قالوا
ثالثا الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه
دائما فيلزم التكرار في المامور به الجواب لا نسلم ان الامر بالشيء
نهي عن ضده وسياتي سلمنا لكن النهي يجب الامر

فاذا كان امرا بالفعل وانما كان نهيا عن اضداده دايما
وان كان امرا به في وقت ما كان نهيا عن الاضداد
في ذلك الوقت فاذا كون النهي المتضمن للامر للتكرار
فرع كون الامر للتكرار فاثباته به دور القايلون
بالمرة احتجوا بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار
فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد الجواب
انه انما يصير ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل
في ضمن المرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها فانه غير
ظاهر فيها ولا في التكرار بل في المشترك ويحصل في ضمنها
ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار القايلون بالوقف قالوا
لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا يفيد
والتواتر يمنع الخلاف الجواب ما مر من الاستقراء وان الظن
كاف في مدلولات الالفاظ قال مسئلة الامر اذا
علق على علة ثابتة اقول القايلون بان الامر لا يدل على
التكرار اتفقوا على ان الامر اذا علق على علة ثابتة عليته
ثابتة عليته بالدليل مثل ان يقول ان زنا فاجلدوه
على انه يجب تكرر الفعل بتكرر العلة للاجماع على وجوب
اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر
وليس التكرار ههنا مستفادا من الامر لما ذكرنا فان
علق على غير علة اي امر لم يثبت عليته مثل ان يقول اذا دخل
الشهر فاعتق عبدا من عبيدي فالمختار انه لا يقتضي
تكرار الفعل بتكرر ما علق به لنا ان السيد اذا قال
لعبده ان دخلت السوق فاشتر كذا فاشتراه مرة

يقتصر عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق عد
ممتثلا وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل
بتكرر ما علق به لما كان كذلك القايلون بانه يتكرر
في غير العلة قالوا ثبت ذلك اي تكرر الفعل بتكرر ما
علق به في اوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء
يدل على انه فهم التكرار من نفس التعليق الجواب ما
ثبت عليته مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس محل
النزاع واما غيره فلا ثبت فيه التكرار الا بدليل خاص
ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة القايلون
بانه لا يتكرر في العلة قالوا لو تكرر الفعل بتكرر
العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى اذ
الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة
لجواز ان يخلفها علة اخرى كما في تعليل الحكم بعلتين
مستقلتين الجواب التكرر في العلة انما كان باعتبار
ان وجوده مقتضي لوجود المعلول وذلك منتف
في الشرط فان وجوده لا يقتضي وجود المشروط وانتفا
انتفاؤه بانتفائه لا يوجب التكرر بتكرره قال
مسئلة القايلون بالتكرار قايلون بالفور اقول
كل من قال بان الامر للتكرار قال بانه للفور واما
القايلون بان البراءة تحصل بالمرة سواء كان لها
بخصوصها ام لا فقال بعضهم انه للفور فلو اخر عصى

القاضي يقتضي الفور اما الفعل في الحال او العزم على الفعل
في ثاني الحال وقال امام الحرمين بالوقف في مدلوله
هو الفور ام لا لكن لو بادر الى الفعل بالفور حصل الامتثال
فانه ممتثل سواء كان للفور او للقدر المشترك واما وجوب
التراخي فغير محتمل وقيل بالوقف فيه لغة وفي الامتثال
ان بادر لاحتمال وجوب التراخي وروي عن الشافعي
مثل ما اخترناه في كونه التكرار وهو انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزئا
وهذا هو صحيح لنا مثل ما تقدم في التكرار من ان المدلول
طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وان الفور
والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة عليهما القائلون
بالفور قالوا اولا لو قال لعبده اسقني واخر من غير عذر
عد عاصيا هذا معلوم من العرف ولولا انه للفور لما
عد عاصيا الجواب ان ذلك انما فهم بالقرينة وهو
معلوم عادة ان طلب السقي يكون عند الحاجة اليه
عاجلا والكلام فيما كانت الصيغة مجردة قالوا ثانيا
كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل
انت طالق وهو حر فانما يقصد الزمان الحاضر فكذلك
الامر الحاقا له بالاعم الاغلب الجواب اولا انه قياس في
اللغة لانه يقيس الامر في افادته الفور على غيره من الخبر
والانشاء وقد علمت انه غير جائز وثانيا بالفرق بينهما
بان الامر فيه دلالة على الاستقبال قطعا فلا يمكن توجهه
الى الحال لان الحاصل لا يطلب بل الطلب للاستقبال اما

مطلقا

مطلقا واما الاقرب الى الحال وكلاهما محتمل فلا يصار اليه
الا بالدليل قالوا ثالثا النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه
طلب مثله وقالوا ايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده
وهو يقتضي الفور وقد تقدم تقريرهما والجواب عنهما ايضا
فما تقدم فلا نعيدها وقالوا رابعا قال الله تعالى ما منعك
ألا تسجد إذ أمرتك قدم على ترك المبادرة فدل على انه
للفور والا لم يتوجه الذم عليه وكان له ان يجيب بانك
ما امرتني بالبدار وسوف اسجد الجواب ان ذلك لانه
امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه بدليل قوله فاذا
سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
قالوا خامسا لو كان التاخير مشروعا لوجب ان يكون
الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فانه لولاه
لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم
لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال واما نفي
اللازم فلانه لا اشعار به في الامر ولا دليل من خارج
الجواب اولا بالنقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا خلاف
في امكانه وثانيا بانه انما يلزم لو كان التاخير متعينا
فيجب تعريف وقته الذي يؤخر اليه ويفعل فيه و
اما اذا كان جائزا فلا لانه متمكن من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمحال قالوا سادسا قال الله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد سببها اتفاقا
وهو فعل المامور به فيجب المسارعة وقال تعالى فاستبقوا
الخيرات وفعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق

الله وان تحقق المسارعة والاستباق لا على وجوبها
الا وجب الفور فلم يكن مسارعا ومستبقا لانهما
انما يتصوران في الموسع دون المضيق لا يقال المكلف
قبل الصوم غدا فصام انه سارع اليه او استبق اليه
احتج بما تقدم في الواجب الموسع من انه يثبت في الفعل
والعزم حكم خصال الكفارة والجواب ما مر من ان الوجوب
بخصوص الفعل ويجب العزم من حيث هو من احكام
الايمان الامام قال طلب الفعل محقق وجواز التاخير
مشكوك فيه لاحتمال ان يكون للفور فيعصي بالتاخير
فوجب البدار ليخرج عن العهدة بيقين والجواب ان
جواز التاخير لا نم انه مشكوك فيه بل التاخير جائز
حقا بما ذكرنا من الادلة **قال** مسئلة اختار
الامام والغزالي **اقول** قد اختلف في الامر بالشيء
هل هو نهي عن ضده وليس الكلام في هذين المفهومين
لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعا ولا في اللفظ
انما النزاع في ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك الامر
نهي عن الشيء المعين المضاد له اولا فاذا قال تحرك فهل هو
في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن فاختيار الامام والغزالي
انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا ايضا
وهو المختار وقال القاضي ومتابعوه اولا انه نفس
النهي عن ضده وقالوا اخرا انه يتضمنه ثم القائلون بان
الامر بالشيء نهي عن الضد على الوجهين منهم من عمم القول
في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما او تنزيها

بان يفعل المامور به بالفور الجواب ان الآية محمول على افضلية المسارعة والاستباق صح

ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد
تحريما دون الندب لنا لو كان الامر بالشيء نهيا
عن ضده او متضمنا له لم يحصل بدون تعقل الضد
والكف عنه واللازم منتف اما الملازمة فلان
الكف عن الضد هو مطلوب النهي ويمتنع ان يكون الحاكم
طالبا امرا لا يشعر به فيكون الكف عن الضد مستعقلا
لديه وذلك لا يتعقل بدون تعقل الضد والكف
عنه واما انتفاء اللازم فلانا نقطع بطلب حصول
الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه واعترض
عليه بان المراد بالضد ههنا هو الضد العام لا الاضداد
الجزئية والذي يذهل عنه هو الاضداد الجزئية واما
الضد العام فتعقله حاصل لان المامور لو كان على
الفعل وملتبسا به لم يطلب الامر منه لان طلب الحاصل محال
فاذا انما يطلب اذا علم انه متلبس بضده لا به وانه
يستلزم تعقل ضده والجواب انما يطلب منه الفعل
في المستقبل فلا يمنع الالتباس به في الحال فيطلب
منه ان يوجد في ثاني الحال كما يوجد في الحال ولو سلم
فالكف واضح يعلم بالمشاهدة ولا حاجة في العلم
الى العلم بفعل الضد وانما يلزم النهي عن الكف
وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح موردا
للنزاع والاحتجاج **قال** القاضي **اقول**
احتج القاضي على ان الامر بالشيء هو النهي عن ضده
بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او

خلافه واللازم باقسامه بط اما المتلازمتين فلان كل
متغايرين اما ان يتساويا في صفات اولا والمعنى
بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل
امر زايد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود
والشيئية بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويا
فيها فمثلان كسوادين او بياضين والا فاما ان
يتنافيا بانفسهما اي يمتنع اجتماعهما في محل واحد
بالنظر الى ذاتيهما والا فان تنافيا بانفسهما فضدان
كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة
واما انتفاء اللازم باقسامه فلانهما لو كانا ضدين
او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان اذ جواز
الامر بالشيء والنهي عن ضده معا ووقوعه ضروري
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد
الاخر ومع خلافه فان الخلافين حكمهما ذلك كما
يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرايحة
فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن
ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانهما
نقيضان اذ يعد فعل هذا وفعل ضده امرا متناقضا
كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا والا لامر
تكليف بغير الممكن فانه محال الجواب ان تقال انما
يريد بقولك هو طلب لترك ضده او يدل بانه
طلب الكف عن ضده او طلب فعل ضد ضده الذي
هو نفس الفعل المامور به فان اراد طلب الكف

منع ما ذكر انه لازم الخلافين وهو اجتماع كل مع ضد
الاخر وخلافه وذلك لان الخلافين قد يكونان
متلازمين فيستحيل فيهما ذلك لان اجتماع احد
المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم
اجتماع كل مع ضده وانه ممتنع وايضا فقد يكون
كل من الخلافين ضدا لضد الاخر ولا يبعد في ان
يكون الشيء ضدا لامر ولضده كما ان العلم ضد الشك
ولضده وهو الظن فاذا جاز ذلك فلا يجب اجتماعه
مع ضد الاخر هذا اذا اراد طلب الكف وان اراد
فعل ضد ضده وهو عين الفعل المامور به كما يشعر
به انه لا له الثاني يرجع النزاع لفظيا في تسميته
فعل المامور به تركا لضده وفي تسمية طلبه نهيا
وكان الطريق سوتر الفعل لغة ولم يثبت وعلى تقدير
ثبوته يكون حاصله ان الامر بالشيء له عبارتان
اخريان كالانسجيه مثل انت وابن اخت خالتك
وذلك شبه اللعب لا يليق ان يحصن به الكتب
العلمية واشتغل بها واحتج الملحق ايضا بان فعل السكون
مثلا عين ترك الحركة اذ اتفاق الجزء الاول هو بعينه
عدم الانتقال الى الجزء الثاني وانما يختلف الحس
ويلزم منه ان يكون طلب فعل السكون هو طلب
ترك الحركة واجيب بما تقدم من رجوع النزاع
لفظيا **قال** التضمن امر الايجاب **اقول** القايلون
بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده لهم حجتان

قالوا اولا الامر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا
ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا الا الكف
عن الضد او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل فـ
الذم بايهما كان فهو يستلزم النهي عنه اذ لا ذم
بما لا ينهى عنه لانه معناه الجواب انه مبني على ان
الذم بالترك من مدلول الايجاب فلا ينفك عنه
تعقلا واما من يجوز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم
من غير خطور الذم بالترك على البال وان لزم فالواقع
فلا يلزمه ذلك ولو سلم فلا نسلم انه لا ذم الا على فعل بل
يذم على انه لم يفعل ما امر به وان سلم فالنهي طلب كف
عن فعل لا عن كف كما ان الامر طلب فعل غير كف
والذي يحقق توجه هذا المنع انه لولا هو وتم دليلكم
لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف في كل
امر ونهي وذلك باطل قطعا فان الامر بالشيء لا يخطر
الكف عن الكف بباله قالوا ثانيا لا يتم الواجب
وهو فعل المأمور به الا بترك ضده وهو اما الكف
عن ضده او نفي ضده على الرأيين وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فالكف عن الضد او نفي الضد
واجب وهو معنى النهي عنه الجواب عنه تقدم
وهو منع ان ما لا يتم الواجب الا به عقلي او شرعي
واجب قال الطاردون اقول الطاردون
للحكم في النهي انه امر بالضد احتجوا بما تمسك القاضي
وهو قوله لو لم يكن نفسه لكان مثلا او ضدا او

خلاف

خلاف وهي باطلة وايضا ترك السكون هو الحركة
وطلبه طلبها والجواب الجواب وايضا لهم ان
النهي طلب ترك الفعل فيكون الترك فعلا لانه
المقدور وليس فعل غير الضد لانه لا يكون تركا
فهو فعل احد الاضداد فيكون مطلوبا وهو معنى
الامر به الجواب اما اولا فبانه لو صح ما ذكرتم
لزم ان يكون الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط
لانه ضده واللواط واجبا من حيث هو ترك
الزنا فيحصل الثواب بهما بقصد اداء الواجب
بهما وبطلان ذلك معلوم من الدين ضرورة واما
ثانيا فانه يستلزم نفي المباح اذ ما من مباح الا وهو
ترك حرام كما هو مذهب الكعبي وقد بطل واما
ثالثا فان الكف هو المطلوب في النهي ولا يلزمه
وجوب ضد من الاضداد الجزئية الذي هو المراد
وقيد البحث فان قلتم فالكف فعل محقق فيكون
ضدا وقد طلب فتحقق الامر بالضد قلنا يرجع النزاع
حينئذ لفظيا في تسمية الكف فعلا ثم في تسمية طلبه امرا
كما تقدم ويلزم ان يكون النهي نوعا من الامر ولا نزاع
حينئذ في المعنى فانا نقول به وان لم نطلق عليه لفظ الامر
ولذلك قيل في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف
ولولا الموافقة في ان النهي طلب الكف لما قيل قال
الطاردون في التضمن اقول الطاردون في
التضمن اي الذين قالوا بان النهي يتضمن الامر بضده

نفسه قالوا الاثم المطا من النهي لا باحد اضداده
كما لا اثم المطا من الامر الا بترك جميع اضداده فيجب
وتقريره قدم الجواب اما اولا فالالزام القطع وهو
لزوم وجوب الزنا لانه ترك اللواط وبالعكس واما
ثانيا فالالزام بان لا مباح كما مر قال والفاد
من الطرد اقول الذين فروا من طرد الحكم في النهي
واقتصروا عليه في الامر فانهم لم يقولوا بان النهي عن
الشيء امر بضده لاحد امور اربعة اما لان مذهبهم ان
النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضد
كما هو مذهب ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد واما
فرارا من الالزام القطعي في امر الزنا واللواط واما لان
امر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم
النهي عن فعل ثابت في المامور به وهو معنى الضد كما تقدم
واما النهي فهو طلب كف عن فعل يذم فاعله فلم يكن
مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب فعل
هو كف واما للزوم ابطال المباح وكونه واجبا كما هو
مذهب الكعبي قال والمخصص الوجوب اقول
الذين خصصوا الحكم بامر الوجوب دون الندب فلامرين
الاخرين وهو ان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك
فيستلزم النهي كما تقدم بخلاف امر الندب وللزوم ابطال
المباح اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل فان استغرق
الاوقات بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب فانه
لا يستغرق الاوقات فيكون الفعل في غير وقت لزوم اداء

الواجب مباحا ولا يلزم نفي المباح قال مسالة
الاتيان بالمامور به على وجهه اي كما امر به الشارع
هل يوجب الاجزاء اعلم ان الاجزاء نفسر بتفسيرين
احدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء
فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان اتيان
المامور به على وجهه تحققه وذلك متفق عليه فان
معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء
فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه وقال
القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى ان
اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعده بمثله فمسلم فيرجع النزاع
في تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه فباطل فانه
لو لم يستلزم سقوطه لم نعلم امتثالا ابدا واللازم منتف
اما الملازمة فلانه يجوز ان ياتي بالمامور به ولا يسقط عنه
بل يجب عليه فعله مرة اخرى قضاء وكذلك القضاء اذا
فعله لم يسقط كذلك واما انتفاء اللازم فلعلمه قطعا
واتفاقا وايضا ان القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات
من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه
ولم يفت شيء وحصل المطلوب بتمامه فلو اتى باستدراكه
لكان تحصيل الحاصل قالوا اولا لو كان مسقطا للقضاء
لكان المصلي بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا اثما
او ساقطا عنه القضاء واللازم منتف اما الاول فلانه
امر بصلوة بيقين الطهارة ولم يفعل كان اثما واما الثاني
بصلوة بظن الطهارة ثم فقد اتى بها على وجهها و[illegible]

انه يسقط القضاء وكان ساقطا عند القضاء واما
الثانية فبالاتفاق الجواب لنا اولا فيمنع انعقاد الاجماع
بل يقول احد بسقطه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصح
لان المسئلة مختلف فيها قلنا الشيخ الحاذ يخيف واما
ثانيا فلان الماموربه صلوة بظن الطهارة واذا تبين
خلافه وجب مثله بامر اخر فهذا واجب مستانف
والاول قد سقط ولا نتصور وتسمية الثاني قضاء مجاز
لانه مثل الاول قالوا ثانيا لوكان مسقطا للقضاء لكان
اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء ولا يسقط بالاتفاق
والجواب والخير ما قلنا وهو ان قد يجب قضاء ما افسد
اتمامه فعل اخر اوجب بامر اخر ولا اتمام لم يجب قضاؤه
مما فعل سقط قضاؤه والذي يجب قضاؤه لم يفعل قال
صيغة الامر بعد الحظر للاباحة اقول من قال ان صيغة
الامر للوجوب اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فالاكثر
على انها للاباحة وقيل للوجوب ولا اثر لتقدم النهي
وتوقف امام الحرمين وقيل اذا علق الامر بزوال علة عروض
النهي كان كما قبل النهي بعو عرفيعيد لما عليه من الاباحة
في عرف الشارع فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وذلك
لان الاباحة هي السابقة الى الفهم في نحو قوله واذا حللتم
فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا كنت نهيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها قالوا لوكان ورود
بعد النهي مانعا من الوجوب لامتنع بعد التصريح بالوجوب
ولا يمتنع اذ لو قال حرمت عليكم ذلك ثم قال اوجبته عليكم

لامتنع فيكما يمكن الانتقال من الحرمة الى الاباحة
يمكن الانتقال عنه الى الايجاب وقد ثبت انه غير مانع
وصيغة الامر مقتضية فوجب حمله على الوجوب عملا بالمقتضي
السالم عن المعارض والجواب منع الملازمة فان قيام الدليل
الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبيان ان الظاهر
غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل
عليه عند التجرد عنها قال مسئلة اقول
الامر بفعل معين لا يستعمل فعله فيما بعد ذلك الوقت
لا اداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبامر جديد نحو من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وقال بعض الفقهاء
يجب القضاء بالامر الاول لنا لو وجب القضاء بالامر الاول
لكان هو مقتضيا للقضاء واللازم باطل اما الملازمة
فبينة اذ الوجوب اخص من قضاء وثبوت الاخص يستلزم
ثبوت الاعم واما انتفاء اللازم فلانا قاطعون بان قول
القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء
ولا نفرض له به ولا دلالة ولنا ايضا انه لو وجب
الاقتضاء ولو اقتضاه لكان اداء وكان شبيها بان يقول
صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة وهو مخير بينهما و
الثاني اذا اراد به لا قضاء الاول ولنا ايضا يلزم ان
يكونا سواء فلا يقضي بالتاخير والخصم اذ يقول ان
ادعى انه امر بالصلوة وبايقاعها في يوم الخميس فلما فات
ايقاعها فيها بقي كمال المامور به في الوجوب مع بعض
فلا يلزم القضاء خصوص الجمعة ولا كونها اداء ولا

كونها سواء قالوا ولا الزمان ظرف من ضرورة المامور به
غير داخل في المامور به فلا يوثر اختلاله في سقوطه
الجواب ان الكلام في الفعل المقيد بوقت بحيث
لو قدم لم يصح كالصلوة والوقت في مثله داخل
في المامور به كالاجل للدين وقوله والاجماز النقد
قالوا ايضا الوقت للمامور به ثانيا فكما ان الدين لا يسقط
بان لا يودى في اجله ويجب الادا بعده فكذا المامور
اذا لم يود في وقته وجب الاداء بعده الجواب لا نم كونه
كاجل الدين لما تقدم انه لو قدم لم يعتد به بخلاف
اداء الدين قالوا ثالثا لو وجب بامر جديد لكان
ادا لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون ما تابعه في وقته
لا بعده وهو الاداء الجواب انما سمي قضا لان فيه
استدراك مصلحة ما فات اولا وحاصله منع الملازمة
اذ شرط في الاداء ان لا يكون استدراكا لمصلحة فاته
واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق
والقيد وهما اثنان كما في التعقل والتلفظ او ما صدق
عليه وهو شي واحد غير متعدد بالمركب من متعدد وهو
ينظر الى ان التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما في العقل
او في الخارج **قال** الامر بالشي **اقول** امر الامر
المكلف ان يامر غيره بشي ليس امرا من الآمر لذلك الغير بذلك
الشي مثاله قوله عليه السلم مروهم بالصلوة لسبع والا لزم
مسل قبل الشارع بالصلوة لنا لو كان الامر بالامر امرا
لكان قولك للغير مر عبدك ان نحو بعوضا الامر مقيد

الغير ولكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تجز لانه
امره ونهيه واللازم منتف للقطع والاتفاق قالوا فهم
ذلك من امر الله رسوله ان يامرنا ومن قول الملك لوزيره
قل لفلان افعل كذا الجواب ان الفهم لقرينة تدل عليه
وهو العلم بانه مبلغ لامر الله وامر الملك وليس الغرض
امرهما بالامر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع **قال**
مسئلة الامر **اقول** اذا امر الآمر بفعل مطلق نحو بع
من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق
للماهية الكلية المشتركة لا ان الماهية هي المطلوبة لنا
ان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان فلا
يطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع بيان
بيان ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان فلانه يجب
لولا امتنع الاشتراك انها لو وجدت لزم تعددها كلية
في ضمن الجزئيات من حيث انها موجودة يكون شخصه
جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية يكون كلية وانه
محال قالوا المطلق غير مقيد والجزئي مقيد فلا يكون المطلوب
هو الجزئي فيكون هو المشترك اذ لا مخرج عنهما الجواب
يستحيل طلب المشترك بما ذكرنا من الدليل فوجب حمل الامر
على طلب الجزئي المقيد ان كان ظاهرا في المشترك
لان القاطع لا يعارضه الظاهر واعلم انك اذا اخذت
الماهية بشرط شي لا شي ولا بشرط علمت ان المطلقة
من حيث هي هي لا تقيد الجزئية ولا تقيد الكلية ولا
يلزم من عدم اعتبار احدهما اعتبار الاخر وان ذلك

مستعمل بل موجود في ضمن الجزئيات وللاطناب
فيه من اخر قال الامران المتعاقبان بمتماثلين
اقول اذا تعاقب امران متماثلين فانه يحتمل التاكيد
ويكون المطلوب الفعل مرة ويحتمل التاسيس ليكون المطلوب الفعل
مكررا اللهم الا اذا وجد مانع عادة من التكرار مثل
تعريف يرجع الثاني الى الاول نحو صل ركعتين صل
الركعتين او غير ذلك مثل اسقني ماء اسقني ماء
القرينة وهو دفع الحاجة بمرة واحدة غالبا يمنع تكرار
السقي فح يتعين التاكيد واما اذا لم يوجد ما يمنع التكرار
فاما ان لا يكون الثاني معطوفا على الاول او يكون فان
لم يكن معطوفا مثل صل ركعتين صل ركعتين فقيل معمول
بهما فيجب التكرار وقيل تاكيد فيجب المرة وقيل بالوقف
فيها الاول وهو القائل بانه يعمل بهما قال فائدة التاسيس
وهو ايجاب اخر اظهر من فائدة التاكيد وهي نفي وهم التجوز
لان التاسيس اكثر والتاكيد اقل والحمل على الاظهر
اولى الثاني وهو القائل بانه تاكيد قال كثرة التكرير يسلم
فيحمل عليه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وايضا يلزم من
من العمل بهما مخالفة براءة الذمة التي هي الاصل بخلاف
التاكيد وما لا يفضي الى مخالفة ظاهر اولى مما يفضي
اليه واما اذا كان معطوفا مثل صل ركعتين وصل ركعتين
فالعمل بهما راجح لان ورود التاكيد بواو العطف بعيد
فعل فان رجح في المعطوف التاكيد بعادي من تعريف او
غيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار

الى الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد ارجحان يتساقطا
ووجب التوقف قال النهي اقتضاء كف عن
فعل اقول حد النهي انه اقتضاء كف عن فعل
على جهة الاستعلاء والقيود قد عرفت فوائدها
في الامر وما قيل في حد الامر من مزيف وغيره قيل
مقابله في حد النهي مثل انه القول المقتضي طاعة
المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه
لا تفعل او لا تفعل مجردة عن القرائن الصادقة عن
النهي او صيغة لا تفعل بارادات ثلث وجود اللفظ
ودلالته والامتثال والاعتراضات ما مرت هناك
والخلاف في انه فعل او صيغة في صيغة اي ظاهر
في الحظر دون الكراهة او بالعكس او مشترك او الترك
او موقوف كما تقدم في صيغة الامر ويخالف الامر في
ان حكمها التكرار فيجب حكمها على جميع الازمان
والفور فيجب الانتهاء في الحال وفي تقدم الوجوب
فيرد الدال على انه للاباحة نقل الاستاذ الاجماع
على انه للحظر ولم يقل احد انه للاباحة كما في الامر
وتوقف الامام فيه لقيام الاحتمال فهذه هي المسائل
المشتركة والنهي مسائل مختصة لا يوجد مثلها في
الامر فها هي نذكرها قال مسئلة النهي اقول
النهي عن الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته و
كلامنا الان في النهي عنه لعينه وانه يدل على فساد المنهي
عنه شرعا لا لغة وقيل يدل عليه لغة وقيل لا يدل على

الفساد اذا استعمل في مقابلة الاجزاء وهو موافقة
العبادة للامر واسقاطها للقضا لا اذا استعمل في مقابلة
السببية وهو استتباع المعاملة اثرها وذلك الصحة
وهي مقابلة يستعمل في الامرين لنا اما انه لا يدل
على الفساد لغة فلان فساد الشي عبارة عن سلب
احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا
ولو قال لا تبع هذا فانك لو فعلت لعاقبتك ولكن
يترتب عليه احكامه لم يكن ظ في التناقض واما انه يدل
على الفساد شرعا فلان علما الامصار في الاعصار
لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة
والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة
يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة
واللازم بط لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا فكان فعله كلا فعله فامتنع النهي لخلوه
عن الحكمة وان كان حكمة النهي مرجوحة فاولى لفوات
الزايد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة وان
كانت راجحة امتنع الصحة لخلوها عن المصلحة ايضا بل
لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وانها مصلحة
خالصة **قالوا** اللغة لم يزل العلما **اقول**
هذا حجة المخالفين والقائلون بانه يدل على الفساد
لغة قالوا اولا ما ذكرنا في دلالته شرعا وهو قولنا
لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد والجواب
انه يدل على دلالته على الفساد واما لغة فلا لعدم

دلالته على ما تقدم من دليلنا على عدم دلالته لغة قالوا
ثانيا الامر يقتضي الصحة لما مر والنهي نقيضه والنقيضان
مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض
الصحة وهو الفساد والجواب ان الامر يقتضي الصحة شرعا
لا لغة ونقول مثله في النهي ومراد كم دلالته لغة وشرعا
ممنوع في الامر ثم ذلك لان المتقابلات لا يجب اختلاف
احكامها لجواز الاشتراك في لازم واحد فضلا عن
تناقض احكامها سلمنا لكن بعض قولنا يقتضي الصحة
انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد
فمن ان لزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا
يقتضي الصحة ونحن نقول به والباقي لدلالته على الفساد
مطلقا لغة وشرعا قال لو دل النهي على الفساد لكان
مناقضا للتصريح بصحة النهي عنه واللازم منتف لانه
يصح ان يقول نهيتك عن الربا بعينه ولو فعلت لعاقبتك
لكنه يحصل به الملك الجواب منع الملازمة بما سبق
ان الظهور لا يمنع التصريح بنقيضه للصارف عنه
قال القائل يدل على الصحة **اقول** ان قوما
ممن قال بان النهي لا يدل على الفساد لم يقتصر على ذلك
حتى قال انه يدل على الصحة ونسب ذلك الى محمد بن
الحسن قالوا اولا لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه
غير الشرعي واللازم منتف اما الملازمة فلان المنهي عنه
اذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا لان الشرعي المعتبر
هو الصحيح واما انتفاء اللازم فلانا نعلم ان المنهي عنه

في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات انما هو الصوم و
الصلوة الشرعيان لا الامساك والدعا الجواب ان الشرعي
ليس معناه المعتبر شرعا بل ما سماه الشارع بذلك
الاسم وهو الصورة المعينة صحت ام لا كما يقال صلوة
فاسدة ويدل عليه قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام
اقرائك وصلوة الحائض لا تصح اتفاقا فاتم بالزمان
يكون الوضوء وغيره من شروط الصلوة داخلا في
مفهوم الصلوة لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشرط
وذلك باطل بالاتفاق على انها شرايط الصلوة لا
اركانها قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه
فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع لا يفيد والجواب اولا
انه ممتنع بهذا وانما المحال منع الممتنع لغير هذا المنع كما ذكر
في تحصيل الحاصل انه اذا كان الحاصل بهذا التحصيل
لم يمتنع وثانيا بانه منقوض بمثل قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
ولا يدل على الصحة بالاجماع وكذا قوله دعي الصلوة ايام
اقرائك فان قيل نحمله هيهنا على اللغوي فلا يلزم الصحة
قلنا دليلكم قائم في اللغوي وهو انه ح يمتنع منهم اللغوي
وقد منعوا عنه فيعم ذلك في مخالفة ما قالوا من
ان الممتنع لا يمنع عنه ثم حمله على اللغوي وان امكن في
نكاح منكوحات الاباء فانه متعذر في صلوة الحائض
فان اللغوي وهو الدعا غير ممنوع عنه اتفاقا قال
النهي عن الشيء لوصفه كذلك اقول ما ذكرناه وهو
المنهي عنه لعينه واما المنهي عنه لوصفه مثل عقد الربا

لاشتماله على الزيادة فهو كذلك اي يدل على
الفساد خلافا للاكثر وقال الشافعي النهي عن الوصف
مضاد وجوب اصله ومعنى قول الشافعي انه ظاهر في
عدم وجوب اصله مضاد وجوب الاصل الا انه
مضاد عقلا والا ورد عليه نهي الكراهة ولزم ان
لا يجامع وجوب اصله لان نسبة الكراهة والتحريم
الى الوجوب في التضاد سوا فلم يجامع الاخر وذلك يوجب
ان لا يتادى الواجب بالصلوة والصوم المكروهين
وانه باطل اجماعا وقال ابو حنيفة يدل على فساد
الوصف ولا يدل على فساد اصله وهو المنهي عنه لوصفه
حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا لنا استدلال
العلماء على فساد صوم يوم العيد بنهي الرسول عنه
وليس ذلك نهيا عنه لانه صوم بل لانه في يوم
العيد لانه وصف وايضا ما تقدم من المعنى والتقسيم
في مسئلة النهي والصحة وانهما متساويان اولا الى
اخره قالوا لو دل النهي عن الشيء لوصفه على الفساد لناقض
النهي التصريح بالصحة ولناقض كما امرنا بصاحب
ان لا نعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير وشبهه
اجماعا وايضا معتبر ان الجواب انه ظاهر في الفساد وقد
علمت انه يجوز التصريح بخلاف الظاهر وانه يجوز
مخالفة الظاهر للدليل فلعل ما ذكرتم من الصور
خولف فيه الظاهر لدليل صرف النهي عنه الى وصفه
قال مسئلة اقول النهي يقتضي دوام

ترك النهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهر الفعل على
الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف في ذلك بعضهم لنا
لم تزل العلماء يستدلون بالنهي على الترك مع اختلاف
الاوقات لا يخصصون بوقت دون وقت ولولا
انه للدوام لما صح ذلك قالوا لو كان للدوام لما انفك
عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة
والصوم ولا دوام الجواب ان كلامنا في النهي المطلق
وهذا مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا ينافيه ولهذا
الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض قال العام
والخاص اقول من اقسام المتن العام والخاص فتكلم فيهما وبدا
بحد العام قال ابو الحسين البصري العام هو اللفظ
المستغرق لما يصلح له وزاد بعض المتأخرين بوضع واحد
احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراده
معنى واحد واعترض عليه بانه ليس بمانع لان نحو عشرة
ومائة يدخل فيه وكذلك ضرب زيد عمرا انه يستغرق
ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شيء من المتعدد الذي
يمكن ان يضاف وهو معنى الاستغراق مع انه ليس
بعام ولا يخفى عليك ان ما يصلح له عشرة جميع العشرات
لما تضمنها من الاحاد وعشرة لا تستغرقها انما لا
يتناولها صلوحها على البدل والجملة لا يصلح لمعانيها
اجزائها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من
جهة واحدة على شيئين فصاعدا وفوائد القيود ظاهرة
واعترض عليه بانه ليس بجامع ولا مانع اما انه ليس بجامع

فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله
ليس بشيء وايضا الموصولات بصلاتها من العام
ليس بلفظ واحد واما انه ليس بمانع فلان كل مثنى
يدخل في الحد مع انه ليس بعام وايضا وكل جمع معهود
او النكرة يدخل فيه وليس بعام الا ان الغزالي يلتزم
هذين ويرى ان جميع المعهود والنكرة عامان فلا يرد
عليه وقد يجاب عن الاول فان المستحيل والمعدوم
شيء لغة وان لم يكن شيئا بالمعنى المتنازع فيه والكلام
فيه وكونه متصورا حال المعدوم وعن الثاني بان
الموصولات هي التي ثبت لها العموم والصلات مفيدة
لان الموصولات لا يعلم انها لماذا في لا بالصلة
والمراد باللفظان لا يتعدد بتعدد المعاني وعن الثالث
بان المثنى تناوله لكل اثنين تناول احتمال لا تناول
دلالة الا بقرينة فلا يكون هو الدال بل مجموعهما وايضا لا
يصدق عليه انه يدل على شيئين فصاعدا اذ لا
يصلح لما فوق الاثنين وعن الرابع يعلم مما ذكرنا او
يلتزم كما مر ثم ذكر المصنف ان الاولى ان يقال العام ما
دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة
فقوله ما دل كالجنس وقوله على مسميات اخرج نحو زيد وقوله
باعتبار امر اشتركت فيه يخرج نحو عشرة فان العشرة
دل على احاده لا باعتبار امر اشتركت فيه لان احاد
العشرة اجزاء العشرة لا جزئيات فلا يصدق على واحد
واحد انه عشرة وقوله مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل

على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه
بالمعهودين قوله ضربة اى دفعة واحدة ليخرج نحو رجل
وامراة فانه يدل على مسماته لا دفعة بل دفعات
على البدل قال العموم من عوارض الالفاظ
العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا
لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة واما في
المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام هل هو حقيقة فيه
مذاهب اولها لا يصدق حقيقة كما في الالفاظ لنا
ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد كما مر في الالفاظ
باعتبار شموله لمعانى متعددة بالتحقق فيها بيانه
انه يتصور شمول امر معنوى لامور متعددة كعموم
المطر والخصب والقحط البلاد وكذلك يقال
عم المطر وعم الخصب ونحوه وكذلك ما يتصوره
الانسان من المعانى الكلية فانها شاملة لجزئياتها
المتعددة الداخلة تحتها وكذلك يقول المنطقيون
العام ما لا يمنع تصوره الشركة فيه والخاص بخلافه
فان قيل المراد بالعام امر واحد شامل لمتعدد وشمول
المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ الموجود في
كل مكان غير الموجود في المكان الاخر وانما هو افراد
من الخصب والمطر الجواب لا نسلم انه يعتبر في اللغة
في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك
امر واحد او لم يكن وليس مسلما فالعموم بذلك المعنى
ثابت في الصوت يسمعه طائفة وهو امر واحد يعمهم

وكذلك الامر والنهى النفسانيان فانهما حقيقتان كليتان
وكذلك المعانى الكلية تصور بعمومها الاحاد التى
تحتها واعلم ان الاطلاق اللغوى امر شمل اى امر
واحد متعلق بمتعدد وذلك في الاعيان الخارجية
انما يتصور في المعانى الذهنية والاصوليون
ينكرون وجودها قال مسئلة الشافعى
اقول ذهب الشافعى وجميع المحققين الى ان
العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وتحرير محل
النزاع كما مر في الامر وحاصله ان جميع الصيغ المخصوصة
التى سنذكرها هل هى للعموم ام لا فقال الاكثر له
صيغة هى حقيقة فيه وقال قوم الصيغة حقيقة
للخصوص وهى في العموم مجاز وقال الاشعرى تارة
بانها مشتركة وتارة بالوقف فقيل بالوقف في الاخبار
دون الامر والنهى وقال القاضى بالوقف اما على
انا لا ندرى اوضع لها ام لا او ندرى انه حقيقة منفردا
او مشتركا ام مجاز ثم الصيغة الموضوعة له عند المحققين
هى هذه فمنها اسماء الشرط والاستفهام نحو من
وما ومهما واينما ومنها الموصولات نحو من وما
والذى ومنها الجموع المعرفة تعريف جنس لا عهد
والجموع المضافة نحو العلماء وعلماء بغداد ومنها اسم
الجنس كذلك اى معرفة تعريف جنس او مضافا ومنها
النكرة في سياق النفى دون الاثبات نحو ما من
رجل لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا

فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عُدّ مخالفا
السادس دليل الحقيقة فالنكرة في النفي للعموم حقيقة
فللعموم صيغة وايضا لنا انا نقطع بان العلماء
لم يزالوا يستدلون بمثل السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما الزانية والزاني يوصيكم الله في اولادكم
ومنه احتجاج عمر في قضية فقال لابي بكر في مانعي
الزكوة لقوله عليه السلم امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوه فقد حقنوا مني
دماءهم واموالهم الا بحقه وهو ان منعه عن القتال
واحتج عليه بذلك وقرره وعدل الى الاحتجاج بقوله
قال الا بحقه والزكوة من حقه فدل انهما فهما
العموم منه وجوب القتال قبل ان يقولوا لا اله الا الله
وعدمه بعده ومنه احتجاج ابي بكر بقوله الائمة
من قريش وقرره الصحابة ومنه احتجاج ابي بكر
بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع ذلك
وذاع ولم ينكره احد ولولا ان الصيغة للعموم لما كان
فيه حجة في الصور الجزئية لانا اذا قلنا بعض الائمة
من قريش لم يلزم منه ان لا يكون من غيرهم امام فكان
ينكر الاحتجاج به عادة واعترض عليه بان ذلك
انما فهم بالقرائن والجواب ان فتح هذا الباب
يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم
بالقرائن فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواقع
بل اخذوا الاكثر من مجموع موارد الاستعمال والتحقيق

ان التجوز لا ينافي الظهور وقد يقال في مثل السارقة
انه فهم العموم لترتيب الحكم على الوصف المشعر
بالعلية او بانه علم انه لتمهيد قاعدة كما رجم ماعزا
لا للعموم لانه شارع واما القول حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة واما تنقيح المناط وهو الغاء الفارق
وعليه يقاس وايضا لنا الاتفاق على انه اذا قال
من دخل داري فهو حر او فهي طالق انه يعم العبيد
والنساء وايضا ان اكثر الوقائع التي استعمل فيها
الصيغ للعموم واستدل بها على العموم مما ذكرناه
ومما لم نذكره وهو يفيد لمن يتتبعها العلم بانها ظاهرة
في العموم وذلك نحو قول عثمان لما سمع وكل نعيم لا
محالة زائل كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول ونحو لا اله
الا الله فانه يفهم منه نفي جميع ما سوى الله ونحو
اعتراض ابن الزبعرى على قوله انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم بقوله اليس قد عبدت الملائكة
والمسيح ورد قول اليهود ما انزل الله على بشر من شيء
بقوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك
اكثر من ان يحصى مفصلا فلذا للقائل واستدل
بان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر والحاجة ماسة
الى التعبير عنه فوجب الوضع له عادة كغيره من المعاني
التي وضع لها لظهورها والحاجة الى التعبير عنها مما
لا يحصى كالواحد والاثنين والخبر والاستخبار والجواب
انه قد يستغنى عن الوضع لها خاصة بالمجاز والمشترك

فلا يكون ظاهرا في العموم وذلك كخصوص أرباح والطعوم
استغنى فيهما عن الوضع بالتقييد بالإضافة نحو رائحة
العود والمسك ولم يؤد ذلك إلى إهماله **قالوا**
الخصوص متيقن **أقول** هذه حجة المخالفين القائلين
بأن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا أولا أن
الخصوص متيقن لأنها إن كانت له فمراد وإن كانت للعموم
فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف
العموم فإنه مشكوك فيه إذ ربما كان للخصوص فكان
العموم غير مراد ولا داخل فيه فلا يثبت فجعله حقيقة
الخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه الجواب
أولا أنه إثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت
إلا بالنقل كما عرفت وثانيا أن العموم أحوط لاحتمال أن
يراد العموم فلو حمل على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في
العموم فحمله على الأمر والأحوط أولى واعلم أن ذلك مما
يختلف في الإيجاب والإباحة وقالوا ثانيا اشتهر في
الألسن حتى صار مثلا أنه ما من عام إلا وقد خص منه
والظاهر أنه للأغلب حقيقة وفي الأقل مجاز تقليلا للمجاز
الجواب أولا أن احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص
بمخصص ظاهر في أنه للعموم ولا يحمل على الخصوص إلا بدليل
وهو دليل المجاز في الخصوص والحقيقة في العموم وثانيا
أن ذلك أي ظهور كونها حقيقة للأغلب إنما يكون عند
عدم الدليل على أنه للأقل كالغائط والمرأة وههنا قد
دلنا دللنا عليه القائلون بالاشتراك قالوا قد ثبت

الصيغ للعموم والخصوص والأصل في الإطلاق الحقيقة
فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك الجواب أن الأصل
خلافه والأصل أن يحمل على المجاز في أحدهما لأنه أولى للعموم
من الاشتراك وقد تقدم مثله في مسألة تعارضهما
الفارق وهو القائل بأنها في الأمر والنهي للعموم وفي
الأخبار متوقف قال الإجماع منعقد على أن التكليف
للعام أي لعامة المكلفين والتكليف إنما يحصل بالأمر
والنهي فلولا أن صيغتهما للعموم لما كان التكليف عاما
الجواب المعارضة بمثله في الأخبار للإجماع على أن الأخبار
بما ورد في حق جميع الأمة وأنا مكلفون بمعرفتها **قال**
مسألة الجمع المذكر ليس لعام **أقول** الجمع المذكر
نحو رجال ليس من صيغ العموم عند المحققين لنا القطع
أن رجالا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين
الوحدان في صلوحه لكل واحد وكما أن رجلا ليس للعموم
فيما يتناوله من الوحدان وجب أن لا يكون رجال
للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد وأيضا لو قال له
عندي عبيد صح تفسيره بأقل الجمع وهو الثلاثة اتفاقا
ولو كان ظاهرا في العموم لما صح وربما منع الملازمة
ويستند بقيام القرينة قالوا أولا ثبت إطلاقه على
كل رتبة من مراتب الجموع فإذا حملناه على الجميع فقد
حملناه على جميع حقائقه وكان أولى الجواب النقض
نحو رجل فإنه يصح لكل واحد على البدل ولا يجب
ذلك حمله على الجميع ولا يقال إن ذلك حمله على جميع

حقايقه فكذا هيهنا وقد يفرق بان جميع الافراد في
حقايقه وهو تتناول ساير الحقايق لانها مندرجة
تحتها لو كان لحمل عليه اولى فانه لما كان مترددا بين
حقايقه كما انا في الترجيح هذا القدر واما دخل فليس
حقيقة تناول البواقي بل الجواب منع كونها حقيقة
في كل مرتبة انما هي القدر المشترك بينهما فلا دلالة
لها على خصوص اصلا قالوا ثانيا لو لم يكن للعموم لكان
مختصا بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص و
امتناع التخصيص بلا مخصص الجواب اولا النقض برجل
ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصا ببعض بل انما يصلح
للجميع وثانيا بانه موضوع للجمع المشترك بين العموم او
الخصوص ولا يلزم من اعتبار قيد هو العموم اعتبار
عدمه حتى يلزم اعتبار القيد الاخر وهو الخصوص فلا يلزم من
عدم كونه للعموم كونه مختصا بالبعض قال مسئلة
اقل الجمع لا يصح لاثنين اقول اقل الجمع هل
يصح اطلاقها لاثنين فيه مذاهب احدها لا يصح ثانيها
يصح حقيقة ثالثها يصح مجازا رابعها هو للامام يصح ويصح
للواحد ايضا واعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين
وضربوا واضربوا لا لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا
ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق كذا في المنتهى
لنا اما انه ليس حقيقة في الاثنين فلانه يسبق الى الفهم
عند اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة الزايد على الاثنين
وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد دونه لما علمت

ان من علامة المجاز تبادر غيره واما انه صحيح للاثنين
فلقوله تعالى فان كان له اخوة فاطلق الاخوة والمراد
اخوان فما فوقهما اجماعا ويدل على الامرين جميعا ان
ابن عباس قال لعثمان ليس الاخوان اخوة في لسان قومك
فقال لا انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس فاستدل
ابن عباس ولم ينكر عثمان عليه بل عدل الى التاويل وهو
الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع فدل ذلك على صحته
وانه ليس حقيقة فيه فتقدير الكلام لنا في المجاز انه
يسبق ومنه الصحيح قوله فان كان ولنا ان استدلال القايلين
بكونها للاثنين حقيقة قالوا اولا قال تعالى وان كان له
اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل
في الاطلاق الحقيقة الجواب قصة ابن عباس تدل على انه
مجاز فان تركناه وان كان خلاف الاصل قالوا ثانيا قال
تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون الجواب
لا نسلم ان المراد هما فقط بل فرعون مراد معهما قالوا ثالثا
قال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وانه صريح في
اطلاق لفظ الجمع عليهما لكونه مشتقا من الجماعة وبعضها
الجواب ان هذا اللفظ له محملان لغوي وهو ما ذكرتم وشرعي
وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها بهما فوجب حمله
على المحمل الشرعي لانه عليه السلام بعث لتعليم الشرع دون
اللغة واعلم ان هذا الدليل وان تم فليس في محل النزاع
لما مر انه ليس النزاع في ج م ع انما النزاع في صيغة
الجموع القايلون بالنفي وهو انها لا يصح للاثنين اصلا

قالوا اولا قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة الجواب
المعارضة بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق انه اراد
احدهما وهو ابن عباس بقوله الاخوان ليس باخوة
انه ليس باخوة حقيقة واراد الاخر وهو زيد بقوله
الاخوان اخوة انه اخوة مجازا جمعا بين الكلامين
وهو ما ذهبنا اليه قالوا ثانيا لو صح لاشتر لجاز ان
يقال جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان فنجعل
عالمون في الاول ورجال في الثاني لاثنين الجواب
لا نسلم الملازمة لانهم ربما ارادوا مراعاة صورة اللفظ
بان يكون كلاهما جمعا او مثنى وفيه بعد فانه يقال
جاء زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا
جاء زيد وعمرو العالمون قال مسألة اذا خص
العام كان مجازا اقول العام اذا خصص واريد
به الباقي فهو مجاز ام حقيقة الجمهور على انه مجاز وقالت
الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان
الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا
فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان خصص
بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء
او غاية وان خصص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وقال
القاضي ابو بكر حقيقة ان خص بشرط واستثناء لا
وغيرهما وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان خصص
بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان
خصص بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال الامام حقيقة

في تناولها مجاز في الاقتصار عليه لنا انه لو كان حقيقة
في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف اما
الملازمة فلانه ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له
في المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة في
معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان
اللازم فلان الفرض وقع في مثله ولنا ايضا لو كان
حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان
بيان الملازمة انه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في
الخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها في
العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وقد
يقال ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل
اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم بني تميم من قد علمت
من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطوال او خص بعضهم
ولذلك يقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع
الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الا
بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول
وانما طرا عليه عدم ارادة الخروج بخلاف المجاز وبه يعرف
الجواب عن الثاني قال الحنابلة التناول باق
اقول الحنابلة وهم القائلون بانه حقيقة قالوا
اولا كان اللفظ متناولا له حقيقة باتفاق والتناول
باق على ما كان لم يتغير انما طرا عدم تناوله الغير الجواب
كان متناولا له مع غيره والآن متناوله وحده وهما متغايران
فقد استعمل في غير ما وضع له وقد يقال كونه لا يتناول

غيره او يتناوله لا بحصر صفة تناوله قالوا ثانيا السبق
الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وهو دليل الحقيقة
الجواب انه انما يتبادر مع القرينة اذ دونها السبق
العموم وانه دليل المجاز وقد يقال ارادة الباقي
معلومة فان القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة
المخرج الرازي وهو القايل بانه حقيقة ان بقي غير منحصر
قال معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على امر غير منحصر
في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما الجواب
منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع
وقد صار لغيره وكان مجازا ولا يخفى ان هذا انشاء
استثناء كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ
وهو القايل بان حقيقة ان خص بغير مستقل قال لو كان
المقيد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال
المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا
من المقيد بالشرط لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا
ولكان نحو المسلم من الجنس او للعهد مجازا ولكان
نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة
باطلة باتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات
يتقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به بمعنى غيره وضعه
اولا وهو يدل للمنقول اليه لا باعتبار غيره وقد جعلتم
موجبا للتجوز فالفرق تحكم الجواب ان ما ذكرتم من الصيغ
ليس شيء منها عاما مقيدا فان الواو في مسلمون كالف
ضاربت واو ضربوا جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد

والالف واللام في المسلم وان كانت الكلمة سواء كان
اسما وهو ما كان بمعنى الذي ام حرفا وهو ما سوا فالمجموع
الدال وهو الجنس والمقيد لا ان مسلم للجنس والالف و
اللام للقيد والاستثناء سياتي انه اخراج بعد ارادة العموم
من اللفظ وشيء مما ذكرنا لا يتحقق في العام المخصص فلم
يلزم من كون ذلك مجازا كون هذه مجازات القاضي
ابو بكر قال مثل ما قال ابو الحسين وهو الزام ان يكون
مسلمون والف سنة الا خمسين عاما مجازات الا ان
الصفة عنده كانها مخصص مستقل فلا يتناولها الدليل
وتحقيقه ان تخصيصها ليست لفظية بدليل ان الصفة
قد تشمل افراد الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع
القديم وقد لا يشمل الا ان ذلك يعلم من خارج لا
من الصفة والقاضي عبد الجبار قال مثل ما قال الا ان
الاستثناء عنده ليس تخصيص لما سيعلم ان المستثنى
باق على عمومه في الارادة انما هو في الاسناد القايل
بان المخصص بالدلايل اللفظية حقيقة قال لو كانت
الدلايل اللفظية توجب تجوزا لكان مسلمون والمسلم
مجازا الى آخره وهذا ضعيف بالمرة لما تران المتصل كالجزء
من الكلام كما في صورة الالزام فصلح جامعا واما تعميم
في غير المتصل مع ظهور الفرق فلا وجه له الامام قال
العام كتكرير الآحاد المتعددة قال اهل العربية
معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب فاذا قطع
الرجال الخصال اواذا كان كذلك ولا شك انه في

تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصير الباقي مجازا
فكذا هاهنا الجواب منع كونه كتكرار الافراد وانما يقول
اهل العربية ذلك لا لانه مثله في جميع احكامه
بل لبيان الحكمة في وضعه بل العام ظاهر في الجميع اذا لم يخرج
بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعا وهو معنى المجاز والمتكلم
استعمل كل واحد في كل واحد نصا فاذا اخرج بعض
عن المراد بقي الباقي نصا فيما تناوله ولم يتعرض وضعه
اصلا مسئلة العام اه قوله قد اختلف في العام
المخصص هو حجة فيما بقي ام لا اما المخصص بمجمل نحو هذا
العام مخصوص ولم يرد به كل ما تناوله فليس بحجة
بالاتفاق انما الكلام في المخصص بمبين مثل ان يقول
اقتلوا المشركين ثم يظهر ان الذمي غير مراد والمختار
انه حجة فيما بقي وقال البلخي ان خص بمتصل فحجة
وان خص بمنفصل فلا وقال ابو عبد الله البصري
ان كان لفظ العموم منبئا عنه قبل التخصيص فحجة والا
فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه منبئ عن الحربي انباءه
عن الذمي بخلاف السارق والسارقة فاقطعوا
لا ينبئ عن كون المال في نصاب السرقة وهو الربع وكونه
من حرز فاذا بطل العمل في صورة انتفائهما لم يعمل
في صورة وجودهما وقال عبد الجبار ان كان قبل
التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله
اقتلوا المشركين فانه بين في مراده قبل اخراج الذمي
بخلاف اقيموا الصلاة فانه مفتقر الى البيان قبل

اخراج الحائض ولذلك بينه رسول الله بفعله فقال
صلوا كما رأيتموني اصلي وقيل هو حجة في اقل
الجمع من اثنين او ثلثة على الرأس وقال ابو ثور ليس
بحجة مطلقا لنا ما سبق من استدلال الصحابة
مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا
ولنا ايضا انا نقطع بانه اذا قال اكرم بني تميم ولا تكرم
فلانا منهم فلا تكرمه فترك اكرام ساير بني تميم عد عاصيا
فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب ولنا ايضا انه كان متناولا
للباقي والاصل بقاؤه على ما كان عليه واستدل بانه
لو لم يكن حجة في الباقي لكان افادته للباقي موقوفة
على افادته لغيره لزم الدور والا كان ترجيحا بلا مرجح
وهو المحكم الجواب ان التوقف ينقسم الى توقف تقدم
كالمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف
من الطرفين بهذا المعنى مع ضرورة استلزامه تقدم
الشيء على نفسه وهو المراد بالدور اذا اطلق وحكم
باستحالته والى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذاك
على كون ذاك ابا لهذا وبالعكس وكتوقف قيام كل من
اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى وهذا لا
يمتنع من الطرفين وليس دورا مطلقا فان كان يعني
عنه بدور المعية ثم التوقف فيما ذكرتم من احد الطرفين
وهو توقف معية فلا تمتنع قالوا ولا حقيقة العموم
ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازات واذا لم يرد حقيقة
وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل

على شيء منها والباقي احد المجازات فلا يحمل عليه فبقي
مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يبقى حجة في
شيء منها الجواب انما ذلك اذا كانت المجازات متساوية
ولا دليل على تعيين احدها وما ذكرنا من الادلة دلت على
حمله على الباقي فصار اليه قالوا ثانيا اقل الجمع هو المتيقن
والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه وهذا حجة من
قال بانه حجة في اقل الجمع والجواب لا م ان الباقي
مشكوك فيه لما ذكرنا من الدلائل على وجوب الحمل
على ما بقي قال جواب السائل غير المستقل دونه
تابع له اقول الجواب ان لم يكن مستقلا بدون
السؤال كان في عموم وخصوصه تابعا للسؤال
مثل ان يسئل هل يتوضا بماء البحر فيقول نعم وكان
فيها انما النزاع في ما هو عام مستقل على سبب خاص
سواء كان ذلك السبب سؤالا ام لا امثال الاول
قوله عليه لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه والثاني كما روي
انه مر بشاة ميمونة فقال انما اهاب دبغ فقد طهر ففي
هاتين الصورتين ان اعتبر بعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل
ماء وطهر كل اهاب وبخصوص السبب فيحكم بطهورية
بئر بضاعة وطهر اهاب الشاة قال الاكثر ان المعتبر
عموم اللفظ ونقل الشافعي خلافه وهو ان لا عبرة بعموم
اللفظ انما المعتبر خصوص السبب لنا ان الصحابة
عممت اكثر العمومات مع انها على اسباب خاصة

فمنها انه السرقة ونزلت في سرقة المجن او رداء صفوان
على الخلاف فيه ومنها الظهار ونزلت في سلمه بن صخر
ومنها انه اللعان ونزلت في هلال بن امية وكذلك
غيره من العمومات لكل سبب خاص ولنا ايضا ان
اللفظ والعلة وخصوص السبب لا يصلح معارضا
اذ لا منافاة قطعا قالوا لو كان عاما للسبب وغيره
لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز في
المثالين الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة اهاب
الشاة وبطلانه قطع ومتفق عليه الجواب لا م الملازمة
فانه يختص من بين ما تناوله العموم بالمنع عن اخراجه
للقطع بدخوله في الارادة ولا يبعد ان يدل دليل على
ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن
اخراج غيره دونه ويمكن ايضا منع بطلان اللازم
فانه نقل عن ابي حنيفة انه اخرج السبب بالاجتهاد
لان قوله عليه الولد للفراش وللعاهر الحجر عام في كل مستفرشة
امة او زوجة وانه ورد في ولد زمعة وهو ولد امة
مستفرشة قال عبد الله بن زمعة في جواب من كان
يدعي انه ابن اخيه هو اخي وابن وليدة ابي ولد على
فراشه فقال الرسول ذلك فالسبب هو الامة المستفرشة
ومع هذا فان ابا حنيفة يخرجها عن العموم بالاجتهاد
فلا يلحق ولدها بسيدها قالوا ثانيا لو عم العام في
السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء واذ لا يخص
السبب بحكم فلا يكون لذكر السبب فايدة فلا يا لغوا

في بيانه وتدوينه وحفظه متعين انفسهم في ذلك
ولم يقع الاختلاف فيه عادة الجواب لا نم انتفاء
الفايدة ح اذ لا يلزم من انتفاء الفايدة المعينة
انتفاؤها مطلقا بل فايدته منع تخصيصه بالاجتهاد
ونفس معرفة الاسباب اذ ليس كل معرفة يراد للعمل
بها قالوا ثالثا الاتفاق على انه لو قال تغد عندي
فقال والله لا اتغدى لا يعم قوله لا اتغدى كل تغد
ونزل على التغدي عنده حتى لو تغدى لا عنده لم
يحنث لم الجواب خرج ذلك عن عموم دليلنا بعرف
خاص فيه والتخلف لمانع لا يقدح في الدليل ولا
تصرفه عما لا يتحقق فيه المانع قالوا رابعا لو عم السبب
المسئول عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسؤال
وانه مما يجب نفي مثله من الشارع والجواب منع
الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم
يسأل عنه وذكر الزيادة لا تخرجه عن المطابقة قالوا
خامسا لو كان عاما لكان حكما باحد المجازات
بالتحكم واللازم منتف بيان الملازمة ان
ظهوره في العموم قد زال منصوصة في صورة السبب
حيث تناولها بخصوصها بعد ان لم يكن نصا في
مصروفا عما وضع له والسبب خاصة مع سائر الخصوصيات
ومع بعضها او وحدها مجازات له وكان الحمل على
السبب مع سائر الخصوصيات على التعيين تحكما
الجواب انه باق على ظاهره لم ينتف ظهوره بالنصوصية

في السبب لانه لم يدل على السبب بل ذلك خارج من
مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة هو وروده فيه فعلم
انه لم يخرج عن العموم لما اريد من اللفظ خصوصه قال
المشترك ... اقول اللفظ المشترك يصح اطلاقه
على كل واحد من معنييه معا كما يصح اطلاقه على
واحد منهما بدلا عن الآخر بان يراد به في اطلاق واحد
هذا او هذا وذلك غير ارادة مجموع المعنيين مثاله
ان يطلق القرء ويريد به طهرا وحيضا فاذا اطلق بهما
كان مجازا لا حقيقة وكذلك اللفظ اذا اطلق على
معنييه المجازي والحقيقي مثاله ان يطلق الاسد ويراد
به السبع والشجاع ونقل عن القاضي والمعتزلة انه
يصح اطلاقه اي المشترك حقيقة ان صح الجمع بينهما
بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد ونقل عن الشافعي
انه ظاهر فيهما دون آحاد فيحمل عند التجرد عن القرائن عليهما لا
يحمل على احدهما خاصة الا بالقرينة وهو عام فيهما والعام
عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقال ابو الحسين
والغزالي يصح ان يراد ولا مانع من القصد كما زعم قوم
ان الدليل القاطع قائم على التناقض لكنه ليس من اللغة
فان اللغة منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمتنع عنه
غيره من عقل وقيل لا يصح ان يراد كما ذكرنا وفصل
قوم فقالوا يجوز في النفي ولا يجوز في الاثبات ثم اختلف
في جمعه باعتبار معنييه نحو عيون وتريد به باصرة وذهبا
وجارية فالاكثر على انه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز

والافلا وقيل بل يجوز وان لم يجز فهنا مقامات
المقام الاول ان المشترك بمعنى مجاز ولنا فيه انه يسبق
منه الى الفهم عند اطلاقه احد المعنيين على البدل
دون الجمع وهو علامة الحقيقة في آخر دون الجمع
الباقي للتجوز لو صح لها معا لكان حقيقة والا كان
مستعملا في غير ما وضع له وهو خلاف المفروض
ولو كان حقيقة لها لكان مريدا آخر خاصة غير الذي
له خاصة وانه جمع بين المتنافيين اذ ح يكون معنى
هذا وحده وهذا وحده وهما معا والمفروض استعماله
في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده
ولهما معا بدلا لا اكتفا لكل واحد منهما وارادتهما
منفردين ومن حيث اراد المجموع معا عدم الاكتفا
باح وارادتهما مجتمعين وهو ما ذكرنا من اللازم الجواب
انه منافيه لفظيه اذ المراد نفس المدلولين معا لا مدلوله
لكل واحد منفردا وحاصله دعوى ان يفيد كون كل منهما
منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في
مفهوميته فيكون النزاع عايدا الى تسمية ذلك استعمالا له
في مفهوميته لا الى ابطال ذلك وذلك قليل الجدوى
والتحقيق فيه ان الافراد وعدمه قيد للاستعمال
لا للمستعمل فيه فتوارد ان على الاستعمال والمعنى
المستعمل فيه بحاله والوضع لكل واحد من المعنيين
مع قطع النظر عن الافراد عن الآخر وعن الاجتماع
معه نعم يستعمل تارة هذا من غير استعمال في الآخر

تارة

تارة مع استعماله فيه والواضع وضع اللفظ للمعنى
المستعمل فيه في الحالين وظهر صحته وانه حقيقة يظهر
بالتامل للمقام بعد في ان اللفظ المستعمل في الحقيقة
والمجاز مجاز فيهما ولنا فيه ان استعماله لهما استعمال له
في غير ما وضع له اولا لان ذلك الكل المعنى المجازي
داخلا فيه وهو داخل الا ان يكون مجازا اذ لا معنى
للمجاز الا ذلك الثاني للصحة قالوا لو صح اللفظ
لهما لكان مريدا لما وضع له لكان المعنى الحقيقي غير
مريد لما وضع لمكان المعنى المجازي وانه ليلكم وذلك
في استعمال واحد ح الجواب لا م الملازمة فانه لم
يرد ما وضع له بالوضع بل هو داخل في المراد حيث
اراد المجموع فما وضع له اولا وتمام موضع له او لا
بالوضع بان مجازي بهذا المعنى الثالث اعني المجموع وقد
يخرج الحقيقة والمجاز الاول بخرجا عن الارادة خصوصا
وداخلا في مراد ما احتج الشافعي عن كونه
حقيقة ظاهرة في الجميع بقوله تعالى أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ
يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ
وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ
وكثير من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر
مخالف لذلك قطعا وبقوله إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ
يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ والصلوة من الله مغفرة و
من الملائكة استغفار ومما يختلفان الجواب او
لان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع

وكذا في الصلوة وهو الاعتبار باظهار الريب ولو مجازا
فيكون متواطيا لا مشتركا وما سابا انه سقد بخبر او فعل
حذف لدلالة ما يقارنه عليه اي تقدير في الآية الاولى
فعل كانه قال ويسجد له كثير من الناس وفي الثانية
خبر كانه قال ان الله يصلي وانما جاز ذلك لان يسجد له
من في السموات به وملائكته يصلون مقارن له
وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل نحن بما
عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف اي
نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فقد يكون كرر اللفظ
مرادا به كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك
جائز باتفاق او والمانا نه وان بحث لا استعمال اللفظ في معنيين
كونه حقيقة بل يقول انه مجاز وان كانت خلاف الاصل لما
ذكرنا من الدليل مسئلة مثله اه المول نفي المساواة
نحو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
اصحاب الجنة هم الفائزون هل يقتضي العموم اي
يدل على عدم جميع وجوه المساواة ولا يقبل مسلم
بكافر ولو ذميا المختار انه يقتضي العموم وكذلك
نفي المساواة من الافعال فلا لكل عام في وجوه الاكل
ولا الشرب عام في وجوه الضرب وقال ابو حنيفة لا يقتضي
فمن يجوز قتل المسلم بالذمي لنا انه نكرة في سياق النفي
لان الحدث نكرة باتفاق النحاة ولذلك توصف بها
النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات
وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء

لهم بوجوه قالوا اولا المساواة مطلقا اي في الجملة اعم
من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل الوجوه
فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه
من الوجوه فلا يدل من نفيه الجواب ان ما ذكرتم من عدم
اشعار الاعم بالاخص وانما هو في طرف الاثبات لا في
طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا ذلك
لما امتنع في كل نفي ولا يعم نفي ابدا اذ يقال في لا رجل
الرجل اعم من الرجل بصفة العموم فلا اشعار به وهو خلاف
ما ثبت بالدليل قالوا ثانيا لو كان عاما لما صدق لانه
لا بد بين كل امرين مساواة من وجه واقله المساواة
في سلب ما عداهما عنهما الجواب اذا قيل لا مساواة فانما
يراد به نفي مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهره
العموم وهو من قبيل ما يخصصه العقل كقوله خالق
كل شيء اي خالق كل شيء مخلوق قالوا ثالثا المساواة اذا قوبل
في الاثبات فقيل يستوي هذا وذاك افاد العموم والا
لم يستقم اخبار بمساواة بين شيئين بأن المساواة في
ما لم يختص بهما بل كل شيئين كذلك لما تقدم و
لذلك لم يختص وكان عمومه لكل شيئين معلوما لم يكن
كلاما مفيدا فائدة جديدة وكان كقولنا السماء فوقنا
والارض تحتنا واذا ثبت ذلك فقولنا لا يستوي معناه
الا كل وجه استواء ثابت وهو كلي موجب وقولنا
لا يستوي نقيضه للتكاذب بينهما عرفا ونقيض الكلي الموجب
جزئي سالب فيكون معنى قولنا لا يستوي بعض الوجوه

الاستواء ليس بثابت وهو المطابق للجواب المعارضة بالحمل
بان يقال المساواة في الاثبات ليس للعموم بل للخصوص
وهو بعض المساواة والا لم يصدق اثبات مساواة شيئين
ابدا اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي المساواة ولو في
بعضها فيكون قولنا استوى موجبا جزئيا باثبات بعض
وجوه المساواة ثابت ونقيضه سالب كلي فقولنا
لا استوى بمنزلة لا شيء من وجوه المساواة ثابت وهو المطلوب
ويمكن المعارضة بوجه آخر اخص من هذا وهو انه لو كان
نفي المساواة للخصوص لما صح الاخبار بعدم اختصاصه
كما مر تقريره وبالجملة فتعين عدم الصدق وصدم الرواية
في طرفي الاثبات والنفي بينهما ابلغ منه منعا رضه
والتحقيق فيه ان المساواة لا دلالة على العموم وانما
يفيد حملها القرينة ولولاها لم يفد حملها كما ذكرنا في العموم
انما نشأ من النفي الداخل على النكرة وانما صدق
نفيها القرينة ولولاها لما صدقت كما مر **قال** مسئلة
المقتضي **اقول** المقتضي بصيغة الفاعل ما لا
يستقيم الكلام الا بتقدير وذلك التقدير هو المقتضى
بصيغة المفعول فالمقتضي اذا كان ثم تقديرات متعددة
يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه
بتقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل
معين لاحدها كان مجملا بينها واما المقتضى اذا تعين بدليل
فهو كظهوره اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى
فان كان ظاهره عاما فهو عام والا فلا اقتضاء ان لا عموما

وذلك ايضا مما اختلف فيه وقد ذكر في مثاله قوله
عليه رفع عن امتي الخطا والنسيان ولا يستقيم بلا تقدير
ونحوهما من الانعدام تقديرات متعددة يجب كل
حكم دنيوي كالعقوبة والضمان وغيرهما واخروي
كالحساب والعقاب وغيرهما لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع
الاستغناء واللازم باطل اما الملازمة فلان الحاجة
تندفع بالبعض دون الآخر فكان الآخر مستغنى عنه
واما انتفاء اللازم فلان اضمار لما كان للضرورة
وجب ان يقدر بقدرها قالوا ولا اقرب مجاز الى
الخطاء والنسيان باعتبار الرفع المنسوب اليهما
المقتضي ارتفاع ذاتهما انتفاء عموم احكامهما فان نفي
جميع الاحكام يجعلها كالعدم فكان الذات وقد نفيت
بخلاف نفي البعض فوجب الحمل عليه للاتفاق على انه
اذا تعذرت الحقيقة وتعدد المجاز حمل على الاقرب
وذلك معنى اضمار الجميع الجواب ان باب غير الاضمار
في المجاز اكثر من باب الاضمار فوجب المصير اليه وعدم
اضمار شيء من المقدرات فيقع التعارض بين دليلكم
المثبت للجميع ودليلنا النافي للجميع ويبقى دليلنا المثبت
للبعض سالما فيجب العمل به قوله باعتبار الرفع اشارة
الى ان المجازات ربما تساوت نسبتها الى المعنى الحقيقي
باعتبار ذاته فلا يكون بعضها اقرب ويصير بعضها
اقرب في موضع مخصوص باعتبار امر ما ينسب اليه الآخر
وههنا صار المجاز اقرب باعتبار ما نسب اليهما وانهم

لكن اقرب باعتبار عموم الخطا والنسيان ولكنها
في الترجيح هذا القدر ولا يجب العرف بالنظر الى
ذاته قالوا ثانيا اذا قيل ليس للبلد فهم نفي جميع الصفات
المعتبرة فيه من العدل والسياسة ونفاذ الحكم
وغيرها وكذلك هنا الجواب انه قياس في العرف
فلا يصح اذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة
ولا جامع في مثله قالوا ثالثا ليس بعض المقدرات اولى
بالاضمار من البعض فيجب تقدير الكل او الاقتصار على
البعض اما معينا ويلزم التحكم او مبهما ويلزم الاجمال
وكلاهما محذور والجواب انه يقدر بعض غير معين والتعيين
الى الشارع والاجمال وان كان خلاف الاصل وجب
المصير اليه لانه داخل واما التعميم ففيه زيادة الاضمار
على واحد وفيه اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف
الدليل وكان الاجمال اقرب من التعميم لعدم مخالفة الدليل
معه قال مثل لا آكل وان اكلت عام اقول
الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي مثل لا آكل او ما
في معناه مثل ان اكلت فانت طالق ادعي الاطلاق
بان الكل واقتصر عليه غير متعرض للمفعول فهو عام في
مفعولا به فيقبل تخصيصه حتى لو قال اردت مأكولا
خاصا قبل منه وقال ابو حنيفة لا يقبل تخصيصه فلو
خصصه بامر لم يقبل منه لنا ان لا آكل لنفي حقيقة
الاكل وانما يتحقق بالنسبة الى مأكول ولذلك
يحنث بانها اكل اتفاقا وذلك هو معنى العموم فوجب

قبوله التخصيص كما لو صرح به قالوا اولا لو كان عاما في
مفعول به كان عاما في سائر المتعلقات كالزمان
والمكان وكان يقبل التخصيص فيهما واللازم منتف
اتفاقا الجواب اما اولا فبالالتزام لان نفي حقيقة الاكل
يكون بنفيه في كل زمان وفي كل زمان واما ثانيا
فبمنع الملازمة لان اكلت لا يعقل معناه الا متعلقا
بالكل ولذلك قيل المتعدي ما لا يعقل الا بمتعلقه
وظرفا الزمان والمكان ليسا كذلك لجواز ان لا يخطرا
بالبال اصلا وان كان لا ينفك عنهما في الواقع فاذا
المفعول به كالمذكور وهو كقولك لا اكلت شيئا ولا
نزاع في انه لو ذكر لكان عاما وقابلا للتخصيص و
حاصل الجواب ان المفعول به مقدر لوجوب تعقله
فكان كالمذكور الملحوظ عند الذكر وبما يراد به بعض دون
بعض ويعين كالمحذوف لا الملحوظ عند الذكر وانما
يلزم من نفي الحقيقة نفي ما يلزمه غير محوي بارادة و
يعلم مما ذكرنا ان ما خذ النزاع ان المفعول به محذوف
كسائر المتعلقات او مقدر لانه ضروري للفعل
المتعدي دون غيره ولا شك ان اما في فصيح الكلام
انما الكلام في الظهور وبهذا ظهر ان الدليل المصنف
ليس في محل النزاع وان الزامه في الزمان والمكان
خلاف الاتفاق قالوا ثانيا لا اكلت وان اكلت يدل
على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لتنافيهما اذ لا شيء
من المطلق بمخصص وبالعكس فان الاطلاق عدم القيد

والتخصص وجود قيد وبينهما من المنافاة ما لا يخفى
الجواب اما لام ان لا آكل مطلق بل مقيد مطابق لفظه
لاستحالة وجود المطلق في الخارج فان كل ما في الخارج
مشخص ولا يوجد الكلي المبهم الا في الذهن ولو كان
لا آكل للمطلق لا للمقيد المطابق لم يحنث بالمقيد وهو
خلاف الاجماع وقد سبق تقرير مثله مرة فلا نعيده
واعلم ان ابا حنيفة رضي جعل لا آكل مما يقبل تخصيصه
واستبعده الاصحاب لاتحاد مفهومه ومفهوم لا
اكلت لا اكلا فان لا ابا للتاكيد وعدم افادة التاكيد
مدلول الاول من غير زيادة وربما نفرق بان اكلا
نكرة صريح وقد يقصد به عدم التعيين لما هو معين
مخصوص في نفسه نحو رأيت رجلا وهو معين عند
المتكلم لكن لا يتعرض له في تعبيره فاذا قرن به المت
وخص باكل العنب كان بعضا لاحد محتمليه فيتخلل
لا آكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تخصيص بما لا يحتمله
واستحسن الامام فخر الدين هذا النظر قال مسألة
اقول الفعل المثبت لا عموم له والمراد
انه لا يعم اقسامه وجهاته فاذا قال الراوي انه صلى
داخل الكعبة لم يعم صلوة النفل والفرض ولا يتعين الا
بدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلوة
بعد الشفقين اعني الاحمر والابيض الا ان يجعل المشترك
عاما في مفهوميه واذا قال كان يجمع بين الصلوتين الظهر
والعصر والمغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت

الاولى والتاخير في وقت الثانية فانها عمومه في الازمان
ولا بد له عليه وربما توهم ذلك من قوله كان يفعل فانه
يفهم التكرار اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما
ذكرنا في شيء لانه انما يفهم من الفعل وهو يجمع بل من
قول الراوي وهو كان حتى لو قال جمع زال التوهم واما انها
عمومه للامة ولا بد له عليه ايضا لا بد له من خارجي اما دليل
في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي
وخذوا عني مناسككم واما دليل هو قرينة كوقوعه
بعد اجمال واطلاقه او عموم فيفهم انه بيان له فيتبعه في
العموم وضده كما تقدم واما دليل في الافعال عموما نحو
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما دليل
هو قياس للامة عليه بجامع يعلم علته وكل ذلك خارج
عن مفهوم اللفظ فقد ثبت ان الفعل المثبت لا عموم له
بوجه من الوجوه قالوا قد عم نحو سهى فسجد وفعلت
انا ورسول الله فاغتسلنا واما انا فافيض الماء وغيره مما
حكي من فعله في جميع الخلق وشاع ولم ينكره احد
الجواب ان التعميم انما كان باخذ ما ذكرنا لا بصيغة الفعل
وفيه وقع النزاع قال مسألة اقول اذا حكى
الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن
بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يعم الغرر والجار
لصحته وهو حكاية حال فيحمل على العموم خلافا للاكثرين
لنا انه عدل عارف باللغة وبالمعنى فالظاهر انه لم ينقل
العموم الا بعد ظهور وقطع وانه صادق فيما نقل من

العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا قالوا يحتمل
انه نهي عن غرر خاص وبيع شفعة خاصة فنقل العموم
باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى
العموم لذلك ولا احتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم
في الحكاية لا المحكي الجواب هذا الاحتمال وان كان
متعذرا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه
وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضرورته
فهو لا يترك كالظاهر قال اذا علق ... اقول
اذا علق الشارع حكما على علة هل يعم حتى يوجد الحكم
في جميع صور وجود العلة وان عم فعمومه بالشرع
قياسا او بالعلة صيغة الظاهر عمومه وانه بالشرع
قياسا وقال القاضي ابو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة
مثاله قوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم
فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما فانه يعم كل
شهيد وكما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فانه يعم كل
مسكر لنا اما عمومه شرعا بالقياس فلانه ثبت التعبد
بالقياس وما ذكرناه ظاهر في استقلال العلة بالعلية
اجماعا واثبات الحكم حيث ثبت هو المراد واما عدم
عمومه صيغة فلان العموم لو كان بالصيغة لكان قول
القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق جميع السودان
من عبيده لانه بمنزلة اعتقت كل اسود واللازم باطل
اذ لا قائل به احتج القاضي بانه يحتمل ان يكون جزء العلة
والجزء الآخر خصوصية المحل حتى يكون العلة شهادة قتلى

احد واسكار الخمر فلا يعم الجواب ان هذا مجرد احتمال
فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في استقلال المذكور بالعلية
احتج الآخر وهو القائل انه يعم صيغة بانه لا فرق بين
قولنا حرمت الخمر لاسكاره وقولنا حرمت المسكر لاسكاره
عرفا والمفهوم منهما واحد والثاني يعم كل مسكر فيجب ان
يعم الاول ايضا الجواب منع عدم الفرق لان الاول خاص
بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وان اراد انه لا فرق
في الحكم فمسلم لان ذلك بالشرع فلا يلزم كونه بالصيغة
قال مسئلة الخلاف ... اقول الذين قالوا بالمفهوم
اختلفوا في ان له عموما ام لا فقال الاكثر له عموم ونفاه
الغزالي واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان
فرض النزاع في ان مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت
بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور ولا فالحق
الاثبات وهو مراد الاكثر والغزالي لا يخالفهم فيه وان
فرض في ان ثبوت الحكم فيها بالمنطوق اولا فالحق النفي
وهو مراد الغزالي وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث هاهنا
يمكن فرضه محلا للنزاع والحاصل انه نزاع لفظي يعود
الى تفسير العام بانه ما يستغرق في محل النطق او ما
يستغرق في الجملة واعلم ان النزاع في ان العموم ملحوظ
مثل القصد الى البعض منه اولا بل حصل بالالتزام
تبعا لثبوت ملزومه فلا عبرة به وهو مراد الغزالي بقوله لا
يتناوله لفظا وقد سبق الاشارة الى مثله في مسئلة
لا آكل قال مسئلة قال الحنفية اقول كلام

المصنف الحنفية قالوا في مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم
بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فمقتضى العطف
ولا يختص بالحربي اختصاص كافر الاول به لانه هو الذي
لا يقتل به المسلم عنده فيكون مقتضاه ان لا يقتل الذمي
بالذمي والحربي لا بدليل منفصل الحق بالحربي وهو صحيح
عند المصنف لنا انه اما ان لا يقدر شيء او يقدر فان
لم يقدر شيء لامتنع قتل ذي العهد مطلقا حتى بالمسلم وانه
انتفاقا وان قدر وجب تقدير الذي سبق ذكره وهو
الكافر بنفسه او ضميره لقيام القرينة وهو سبعة دون
غيره اذ لا قرينة اصلا واذا قدر كان عاما ضعيفا بالاتفاق
قالوا اولا لو كان كذلك اي لكان عاما لكان الكافر الاول
الحربي لانه هو الذي لا يقتل به المسلم عندكم فيلزم فساد
المعنى اذ يصير معناه لا يقتل مسلم بكافر حربي ويقتل الذمي
ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي ولا ذمي وفساده
ظاهر اذ ذلك لا يصلح مقصود الشارع لما فيه من حصة
المسلم عن الذمي فيجب تخصيص الثاني وحمل الكلام عليه
دفعا لهذا الفساد وايضا فيلزم ان يكون بعولتهن احق
بردهن الضمير في الرجعية والباين جميعا لانه ضمير المطلقات
في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وهو عام للباين والرجعية ولذلك اوجب
العدة عليهن واللازم باطل لان الباين ليس بعلها احق
بردها اجماعا الجواب ان الثاني فيهما عام وقد خص
بدليل منفصل فلا يلزم في الاول الثاني ان يراد به الا

الذمي والحربي لفسد المعنى وانما يكون كذلك لو بقي
على عمومه ولا في بعولتهن ان يرجع الى الباين والرجعية
فثبت حكمه فيهما وانما يكون لذلك لو بقي على عمومه قالوا
ثانيا لو كان ذلك حقا لكان قولك ضربت زيدا يوم
الجمعة وعمرا معناه وضربت عمرا يوم الجمعة اذ الغرض ان
تخصيص الاول بعينه وجب تخصيص الثاني به وانه غير لازم
اتفاقا الجواب انه ملتزم وهو فيه وان كان مخيل غيرا
وايضا الفرق بانه انما قدر بعد لكافر للضرورة فانه لو لم
يقدر لامتنع قتل ذي العهد مطلقا ولا ضرورة ههنا فان
ضرب عمرا مطلقا سواء في يوم الجمعة او في غيره لا مانع
عنه قال مسئلة مثل يا ايها المزمل اقول
الخطاب الخاص بالرسول مثل قوله تعالى يا ايها المزمل
يا ايها المدثر لئن اشركت ليس بعام للامة وان عم فمدخل
خارجي من قياس لهم عليه او نص او اجماع يوجب الاشتراك
اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة وقال ابو حنيفة
واحمد هو عام للامة ظاهرا فيحمل عليه الا بدليل خارجي يصرف
عنه ويوجب تخصيصه به لنا ان مثله وضع للخطاب
المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ولنا ايضا لو
كان يتناول الامة لكان اخراج غير المذكور والنص على
ان المراد هو المذكور دون غيره تخصيصا للعموم ولا قائل به
وقد يقال على الاول انه يتناول في مثله عرفا وعلى الثاني
لانه بطلان اللازم فان التخصيص يقع في العام عرفا
حرمت عليكم امهاتكم قالوا اولا من منصب الاقتداء

معنى انه يقتدى به طايفة كالامير يخرج واتباعه اذا قيل
لا اركب على اخر العدو ولا اذهب لفتح البلد الفلاني فانه يفهم
منه ان لا امراء ولا اتباعه معه ولذلك يقال اذا كسر
العدو وفتح المدينة والمراد هو مع اتباعه لانهم الذين كسروا
وفتحوا لا هو وحده والجواب ان فهم ذلك من الخطاب
ممنوع وان سلم فانما فهم بدليل وهو ان المقصود وهو الكسر
او الفتح موقوف على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصورة
فان قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الامة قالوا
ثانيا قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فافرده بالخطاب وامر بصيغة الجمع والعموم فدل
انه عام خطابا له وللامة الجواب ان ذكر النبي عليه السلام
اولا فيما ذكرتم من المثال للتشريف والخطاب بالامر للجميع
لان النداء للجميع ولا يمتنع ان يقال يا فلان افعل انت
واتباعك كذا انما النزاع فيما يقال افعل انت كذا ولا
تعرض للاتباع قالوا ثالثا قال تعالى فلما قضى زيد
منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اخبر
انما اباحه له ليكون شاملا للامة ولو كان خطابه خاصا
ولا يتعدى حكمه الى الامة لما حصل الغرض الجواب
منع الملازمة لجواز ان يتعدى حكمه اليهم بالقياس وهم
كذلك فانا نقطع ان الالحاق بالقياس وانه لم يرد له
خاصة ولا بد ان يدل على الاباحة للغير قالوا رابعا لو كان خطابه
وهو مستفاد من نفس الخطاب واللازم ونافلة لك
غير مفيد اذ لا يدل على اختصاص الخطاب به وهو مستفاد

من نفس الخطاب واللازم باطل لامتناع اللغو في كلامه
تعالى الجواب منع عدم الفايدة فان الخطاب
وان لم يدل على العموم فلا يدل اصلا على عدم العموم بل هو
محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم وفايدته ان لا
يلحق الامة به بالقياس كما كان يلحق به لو لم يرد خالصة
لك ونافلة لك عليه قال مسئلة خطابه لواحد اقول
خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم جميع الامة
بصيغته فلا يتناول الباقين بخلاف الحنابلة فانهم
لا يدعون تناوله بصيغته بل بالقياس او بقوله حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة لنا ما تقدم من القطع بان
خطاب المفرد لا يتناول غيره ومن لزوم كون اخراجه
الغير تخصيصا وانه يلزم عدم فايدة قوله حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة لفهم ما يتضمنه من الخطاب نفسه
والمقصود قالوا اولا النصوص تدل على التعميم احكامه
مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر
العرب والعجم الجواب منع دلالتها على تعميم مثل ذلك
وانما يدل لو دلت على عموم كل حكم لكل مكلف وفساد
ظ بل معنى التعميم اذ بعث ليعرف كل احد من الناس
من مقيم ومسافر وحر وعبد وطاهر وحائض
ما يختص به من الاحكام لا ان الكل للكل قالوا ثانيا
قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأبى ما ذكرتم
من عدم تناول حكم الواحد للجميع تصريحا الجواب

منع كونه اياه لانه محمول على انه نعم بالقياس او بهذا
الدليل لا ان خطابه الواحد خطاب للجميع لغة
وقع النزاع قالوا ثانيا نحن نعلم قطعا ان الصحابة
كانوا يحكمون على الجماعة في الحوادث بما حكم النبي
على الواحد كحكمهم برجم كل زان من رجمه ماعزا وبضرب
الجزية على كل مجوسي لضربه اياها على مجوس هجر
وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا الجواب ان
كان حكمهم بذلك بعد علمهم بتساوي الامة في المعنى
المعلل به وذلك الحكم كالزنا بالرجم والمجوسية للجزية
فهو معنى القياس والالحاق به ولا نزاع فيه وان كان
بدون ذلك فهو خلاف الاجماع فلا يجوز دعوى
الاجماع عليه قالوا رابعا لو كان الخطاب لواحد خاصا
به لكان قوله عم لابي بردة في الكفارة حين اجازه
في كل التمر الذي امره باطعامها يجزيك ولا يجزي احد
بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده
وتخصيصه عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير
وغير ذلك زيادة من غير فائدة الجواب منع عدم
الفائدة بل فائدته نفي احتمال الشركة قطعا للالحاق
بالقياس كما تقدم قال مسئلة جميع المذكر السالم
الاول صيغة المذكر هل يتناول النساء وليس
النزاع في دخول النساء في نحو الرجال لا يتناوله
اتفاقا ولا في نحو الناس ولا في نحو من وما لشموله
اتفاقا انما النزاع فيما مر من صيغة المذكر والمؤنث

بعلامة فان العرب تغلب فيه المذكر فاذا اراد والجمع
بين المذكر والمؤنث يطلقونه ويريدون الطائفتين
ولا يفرد المؤنث بالذكر كما هو عادتهم في تغليب
المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب والعقلاء على
غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه الصيغ
اذا اطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها
كما يدخل عند التغليب او لا اكثر على انها لا يدخل ظاهرا
خلافا للحنابلة لنا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
داخلة في المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفا للخاص
على العام فان قيل فائدته كونه نصا في النساء ولا يحتمل
التخصيص فهو مذكور للتاكيد كما عطف جبرئيل وميكا
على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوة قلنا فائدة
التاسيس اولى من فائدة التاكيد ولنا ايضا قد روي
عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن
ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين
والمسلمات فنفين ذكرهن مطلقا ولو كن داخلا
لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره عليه النفي ولنا
ايضا اجماع العربية على ان هذا الصيغ جمع المذكر
لتضعيف المفرد والمفرد مذكر قالوا اولا المعروف
من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما
باتفاق ولو كانت الف امراة مع رجل واحد قال تعالى
ادخلوا الباب سجدا والمراد بنو اسرائيل رجالهم ونساءهم
وقال اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد آدم وحوا

والبس وهذا انما يتصور بدخول النساء فيه والجواب
انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذ اقصد جميع ومن
يقول به لكنه يكون مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا
وفيه النزاع فان قيل والاصل في الاطلاق الحقيقة
فلا يصار الى المجاز الا لدليل قلنا لا نزاع في انه للرجال
وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معا حقيقة
ايضا لزم الاشتراك والا فالمجاز وقد علمت ان المجاز
اولى من الاشتراك وقد تقدم ذلك قالوا ثانيا لو لم
يدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن في
الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ واللازم منتف
بالاتفاق كما في احكام الصلوة والصوم والزكوة وقد
ثبتت بنحو أَقِيمُوا الصَّلوٰةَ وَآتُوا الزَّكوٰةَ وَكُتِبَ
عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ والجواب منع الملازمة نعم يلزم ان لا
يشاركن في الاحكام بهذه الصيغ وما المانع انه ثبت
بدليل خارج والامر كذلك ولذلك لم يدخلن في الجهاد
والجمعة وغيرهما لعدم الدليل الخارجي فيها قالوا
ثالثا لو اوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال اوصيت
لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة فيكون
حقيقة في الرجال والنساء ظاهرا فيهما وهو المطلوب
الجواب منع المبادرة بلا قرينة فان الوصية المتقدمة
قرينة دالة على ارادتهما قال مسئلة من الشرطية
اقول ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل
من وما وان كان العائد اليه مذكرا فانه يعم المذكر والمؤنث

عند الاكثرين وقال قوم انه يختص بالمذكر لنا لو قال
من دخل داري فهو حر فدخلها النساء عتقن بالاجماع
ولولا الظهور لما اجمع عليه عادة قال مسئلة الخطاب
بالناس والمؤمنين اقول خطابات الشرع بالاحكام
بصيغة تتناول العبد لغة مثل يا ايها الناس
ويا ايها الذين آمنوا هل يتناول العبيد شرعا حتى
يعمهم الحكم او لا بل يختص بالاحرار الاكثر على انه يتناول
العبيد وقال ابو بكر الرازي يعمهم ان كان الخطاب
لحق من حقوق الله تعالى دون حقوق الناس لنا ان
العبد من الناس والمؤمنين فيدخل في الخطاب
العام بهما قطعا وكونه عبدا لا يصلح مانعا لذلك قالوا
اولا قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد الى سيده
فلو كلف بالخطاب لكان صرفا لمنافعه الى غير
سيده وذلك تناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر
لا نم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثنى من
ذلك وقت تضايق العبادات حتى لو امره السيد في
آخر وقت الظهر حين تضايق عليه الصلوة فلو اطاعه
لعصاه ووجب عليه الصلوة وعدم صرف منفعته في
ذلك الوقت الى السيد واذا ثبت هذا فالقول بالعبادة
ليس مناقضا لقولهم بصرف منافعه الى السيد الا
في وقت تضايق العبادة فاندفع ما ذكرتم قالوا ثانيا
خرج العبد عن الخطاب بالجهاد والجمعة والعمرة والحج
والتبرعات والاقارير ونحوها ولو كان الخطاب يتناوله

للعموم لزم التخصيص والاصل عدمه والجواب ان خروج
بدليل اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض والمسافر
والحائض عن العمومات الدالة على وجوب الصوم و
الصلوة والجهاد وذلك لا يدل على عدم تناولها لهم
اتفاقا غايته خلاف الاصل ارتكب لدليل وهو جائز
قال مسئلة يا ايها الناس يا عبادي اقول
ما ورد على لسان الرسول من العمومات المتناولة لغة
لما يعم الرسول او كونه واردا على لسانه يمنع دخوله فيها مثل
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس يا عبادي
وغيره فالاكثر على انه يشمل الرسول مطلقا وقال
الحليمي مفصلا ان كان مأمورا في اوله بالقول للامة
نحو قل يا ايها الناس اني رسول الله فلا يشمله لنا ما تقدم انه
ممن يتناوله اللفظ فوجب الدخول فيه عملا بالتركيب ولنا
ايضا ان الصحابة فهموا دخوله عليه فيها ولذلك اذا لم
يفعل لمقتضاه سألوه عن الموجب وذكر موجب التخصيص
وذلك تقرير منه لدخوله فيها قالوا اولا انه عليه امر
ومبلغ فان كان امرا فلا يكون مأمورا لان الواحد بالخطاب
الواحد لا يكون امرا معا وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا
اليه لمثل ذلك فان قيل قد يكون امرا مأمورا وحينئذ
الامر اعلى مرتبة من المأمور فلا بد من المغايرة الجواب
لا م انه امر او مبلغ بل الامر هو الله والمبلغ هو جبرئيل و
هو حال تبليغ جبرئيل ما هو داخل فيه قالوا ثانيا انه
عليه مخصوص باحكام من وجوب اشياء نحو ركعتي

الفجر وصلوة الضحى والاضحى وتحريم اشياء كالزكوة
وخائنة الاعين واباحة اشياء كالنكاح من غير
شهود وولي وبلا مهر والزيادة على اربع نسوة و
التزوج بلفظ الهبة الى غير ذلك مما يطلع عليه موضعه
فدل على عدم مشاركته للامة في عموم الخطاب الجواب
ان انفراده في ذلك بدليل لا يوجب عدم المشاركة
مطلقا فان عدم الحكم قد يكون لمانع كما يكون لعدم
المقتضي وذلك كما خرج المريض والمسافر وغيرهما
من عمومات مخصوصة او لا يوجب ذلك خروجه عليه
عن العمومات مطلقا قال مسئلة مثل يا ايها
الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت حكمه لهم
بدليل آخر من اجماع او قياس او نص وما مجرد الصيغة
فلا وقالت الحنابلة هو عام لمن بعدهم لنا نعلم قطعا
انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره
مكابرة ولنا ايضا انه امتنع خطاب الصبي و
المجنون بنحوه واذا لم يوجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم
عن الخطاب فالمعدوم اجدر ان يمتنع لان تناوله
ابعد قالوا اولا لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف اما الملازمة فلانه
لا معنى لارسالة الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ
الا بهذه العمومات وهي لا يتناوله واما انتفاء اللازم
فللاجماع الجواب لا م انه لا تبليغ الا بهذه العمومات
وخطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة

اقول ما وقع من خطاب المشافهة
نحو يا ايها الناس يا ايها الذين
آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم

نعم يجب التبليغ في الجملة وانه يحصل بان يحصل للبعض
شفاها وللبعض بنصب الدلايل والامارات على
ان حكمهم حكم الذين شافههم قالوا ثانيا لم يزل العلماء
يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة بمثل
ذلك وهو اجماع على العموم قلنا الجواب لا يتعين ان
يكون ذلك لتناوله بل قد يكون لانهم علموا ان حكمه
ثابت عليهم بدليل آخر جمعا بين الادلة اي هذا الدليل
الدال على المشاركة في الحكم ودليلنا الدال على عدم
الدخول في الخطاب قال مسئلة المخاطب داخل
في عموم متعلق خطابه اقول من خاطب المكلفين
بخطاب هو داخل في عموم متعلقه والمخاطب نفسه
هل يدخل في ذلك الخطاب لتناوله صيغته او لا يدخل
لقرينة كونه مخاطبا مثاله في الخبر وهو بكل شيء عليم
وفي الامر قولك من اكرمك فاكرمه فانه امر عام
لا يختص لمخاطب دون مخاطب وفي النهي قولك
من اكرمك فلا تهنه فانه نهي عام فالاكثر على انه يدخل
وقيل لا يدخل لنا ما تقدم انه متناول له لغة فوجب
تناوله في التركيب قالوا قال الله تعالى خالق كل شيء
فلزم ان يكون خالقا لنفسه الجواب انه ظ فيه
وانه خص بدليل العقل قال مسئلة خذ من اموالهم
صدقة اقول مثل قوله خذ من اموالهم صدقة
لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع اموالهم
بل يكفي اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال والاكثر

على خلافه لنا انه اذا اخذ من جملة اموالهم صدقة
فاخذه صدق وانه اخذ من اموالهم صدقة واذا
صدق ذلك فقد امتثل ولنا ايضا الاجماع على ان
كل دينار وكل درهم مال ولا يجب اخذ الصدقة منه
اجماعا فلا يجب من كل مال واذا لم يجب لم يجب من كل
نوع اذ لا يقتضي الا فهم العموم من الخطاب وقد يجاب
عن الاول بمنع صدق اخذ من اموالهم صدقة على اخذه
اذ معناه بمقتضى العموم اخذ من كل مال صدقة وعن
الثاني انه ظ في العموم وعارضه الاجماع في بعض
متناولاته فخصصت فيها وبقي فيما عداه حجة قالوا الاموال
للعموم لانه جمع مضاف كما مر فيكون المعنى خذ من
واحد من اموالهم صدقة اذ معنى العموم ذلك وهو
المط الجواب منع ان معنى العموم ذلك فان الكل قد
لاستغراق كل واحد واحد منفصلا وهو امر زايد
على العموم ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم
وبين لكل رجل عندي درهم حتى يلزم في الاول
درهم واحد وفي الثاني دراهم بعدد الرجال قال
مسئلة العام بمعنى المدح والذم اقول العام قد يتضمن
معنى المدح والذم مثاله ان الابرار لفي نعيم وان
الفجار لفي جحيم فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت
الحكم في جميع متناولاته او لا الاكثر على انه للعموم
ونقل عن الشافعي خلافه حتى ابطل بعض الشافعية
التعلق بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة

ولا ينفقونها في سبيل الله في وجوب الزكوة في الحلي
لان القصد بذلك الحاق الذم لمن يكنز الذهب
والفضة لنا انه عام بصيغته وضعا ولا منافاة
بين المدح والذم وبين التعميم فلا يعدل عنه الا المقتضي اسلم عن
المعارض قالوا سيق الكلام لقصد المدح والذم
فيهما فيها التجوز والتوسع وان يذكر العام وان لم
يرد العموم مبالغة والحث قلنا الجواب ان التعميم ابلغ
في المدح والذم فدل السوق لهما على ارادته لا على عدم
ارادته سلمنا ذلك لكن لا منافاة بين السوق لهما
وبين التعميم حتى يدل ثبوت آخر على نفي الاخر قال
التخصيص قصر العام على بعض مسمياته اقول ولما فرغنا
من مباحث العام وها نحن نشرع في تخصيص وفي
المخصص وما يتعلق بها والتخصيص في الاصطلاح قصر
العام على بعض مسمياته وتناول ما اريد به جميع المسميات
اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء ولم يرد الا بعض
مسمياته ابتداء كما في غيره وقال ابو الحسين هو اخراج
بعض ما يتناوله الخطاب عنه واورد عليه ان ما
اخرج فالخطاب لم يتناوله فاجاب بان المراد
ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص
العام وهذا عام مخصص ولا شك ان المخصص ليس
بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه وقيل هو
تعريف ان العموم للخصوص واورد عليه انه تعريف
التخصيص بالخصوص وفيه دور والاولى انه ليس اعرف

منه بل هو مثله في الجلاء والخفاء فان من عرف
حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس
الجواب ان المراد بالتخصيص المحدود التخصيص في
الاصطلاح وبالخصوص المذكور في الحد هو الخصوص في
اللغة فغايرا بلا دور ولا يساوي في الجلاء لان اللغوي
قد يعرف والاصطلاحي بعد لم يعرف قال ويطلق
التخصيص على قصر اللفظ اقول التخصيص كما يطلق
على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ
على بعض مسمياته وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على
اللفظ كونه عاما لتعدد مسمياته فقد يطلق على قصر
اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما مثل العشرة
تقال له باعتبار آحاده فاذا قصر على خمسة بالاستثناء
عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو
جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون
المسلمين عام والاستثناء منه تخصيص له واعلم ان
التخصيص اي تفسير فيه زيادة من التفسيرين فلا يستقيم
ولا يمكن الا فيما يؤكد بكل ويعود واجزاء يمكن افتراقها
حسا نحو الانسان كلهم او حكما نحو الجارية كلها و
ذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه ولان التاكيد
بكل انما هو لدفع توهم ارادة القصر وكون الظاهر مجوزا
ايهامها الا بها قال تخصيص العام جائز اقول
تخصيص العام جائز الا عند شذوذ ودليله ما ذكر انه
لا يلزم من وضع الفاظ العموم للخصوص مجازا محال لذاته

ولا الغرض ولنا ايضا كثرة وقوعه مثل الله خالق كل شيء
واوتيت من كل شيء حتى قيل لا عام غير مخصص الا قوله
وهو بكل شيء عليم ويستعذر الباقي ما عرف في الجملة
انه كذلك ادعى فصدق والجواب ما مر قال
مسئلة الاكثر انه لا بد في التخصيص اقول قد اختلفوا
في منتهى التخصيص الذي هو مذهب الاكثر على انه لا بد
من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة
وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار انه ان كان التخصيص
باستثناء او بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة
واشتريت العشرة احدها والا فان كان بمتصل غيرهما
كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء
او ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور
قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم
ثلثة او اربعة وان كان في غير محصور او في عدد كثير
فالمذهب الاول وهو انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله
فلا يقال من دخل داري فاكرمه وتفسيره بزيد وعمرو
وبكر ايضا لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا
ثلثة عد لاغيا ومخطئا وكذا لو قال اكلت كل رمانة في
البستان ولم يأكل الا ثلثة وكذلك قال كل من دخل
داري فهو حر او كل من اكل فاكرمه وفسره بثلثة فقال
اردت زيدا وعمرا وبكرا عد لاغيا ومخطئا القائل بجواز
التخصيص الى اثنين او ثلثة احتج بما مر في اقل الجمع وان اقله
ثلثة او اثنان كانه جعله قريبا لكون الجمع حقيقة في الثلثة

او الى اثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص
اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع
ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا يلحق احدهما
بالآخر فلا يكون المستدل لاحدهما مستدلا للآخر القائلون بجواز
التخصيص الى واحد قالوا اولا انه يجوز اكرم الناس
الا الجهال وان كان العالم واحدا فقط والجواب ان
عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص
بالاستثناء ونحوه اعني بدل البعض وانا قد استثنيناهما
عن الكل المدعاه فلا يمكن الالزام بهما والفرق قائم
وثانيا قالوا ثانيا قال تعالى وانا له لحافظون
والمراد هو تعالى وحده لا شريك له الجواب انه
ليس محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص
في شيء وذلك لما جرى في العادة ان العظماء يتكلمون
عنهم وعن اتباعهم فيقلدون المتكلم فصار ذلك استعارة
عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا قالوا ثالثا
لو امتنع ذلك لكان لتخصيص واخراج اللفظ عن
موضوعه الى غيره فامتنع كل تخصيص والجواب منع كون
التخصيص مخصص التخصيص خاص وهو ما يبعد به لاغيا
قالوا رابعا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد
نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان
مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى
الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الجواب
انه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام وانا

هٰهنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت
في حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقا واخرجنا
المعهود قالوا اجمعنا على نص من اللغة بصحة قولنا اكلت
الخبز وشربت الماء والمراد به اقل القليل مما تناوله
الماء والخبز الجواب ان ذلك غير محل النزاع فان
كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو
للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز
والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار
ماء معلوم وذلك بعينه كما تقول ادخل السوق
فانك تريد به واحدا من الاسواق المعهودة بينك وبينه
عهدا خارجيا معينا او البعض من الاسواق بحسب العادة
واذا كان كذلك فليس بعام مخصص ولا تعلق له بالمسئلة من
الخصوص والعموم اصلا انما هو معهود تناوله بحد من
المعنات قد يعض منها كالمطلق نقد بعض ما يوجد
في ضمنه من المقدرات وحملها على الحامل من غير
عن ظهور وعموم قال المخصص متصل ومنفصل اقول
المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل
بنفسه او يستقل والاول المتصل والثاني المنفصل
فالمخصص المتصل خمسة الاول الاستثناء المتصل نحو
اكرم الناس الا الجهال بخلاف المنقطع فانه لا يخصص
الثاني الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علماء الثالث
الصفة مثل اكرم الناس العلماء الرابع الغاية مثل
اكرم الناس الى ان يجهلوا الخامس بدل البعض اكرم الناس

العلماء منهم وانت تعلم ان منها ما يخرج المذكور كالاستثناء
والغاية ومنها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية
ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل قال
الاستثناء المنقطع قيل حقيقة اقول المستثنى ان
كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا
فمنقطع والمنقطع قد علمت انه لا مدخل له في التخصيص
فان قولك جاءني القوم الا حمارا لا يخرج بعض المستثنى منه
ولا يعرف خلافا في صحته لغة انما الخلاف في كونه
حقيقة او مجازا فقيل حقيقة وقيل مجاز وعلى القول
بانه حقيقة فقد قيل متواطئ او يقول على المتصل و
المنقطع باعتبار امر مشترك بينهما وقيل لا بل هو مشترك
بينهما بالاشتراك اللفظي واعلم انه لا بد لصحة الاستثناء
المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه وقيل يكون بان
ينفى عن المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه نحو جاءني
القوم الا حمارا فقد نفى المجي عن الحمار بعد ما اثبته
للقوم وقد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر
مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص
فان النقصان حكم مخالف للزيادة وكذا ما نفع الا ما
ضر فلا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا
مخالفة بينهما باحد الوجهين فانه مقدر بلكن فكما
يجب فيه مخالفة تحقيقا مثل ما ضربني زيد لكن ضربني
عمرو واما تقديرا مثل ما ضربني لكن اكرمني فكذا هنا
واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا المشترك

بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع فلذلك لم يحمله علماء
الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا
للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في
قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله علي ابل الا شاة ان معناه
الا قيمة ثوب او قيمة شاة فيكون الاستثناء متصلا وهو خلاف
الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا
مخالفة ظاهر حذرا عنه **قال** واما حده فعلى التواطؤ
اقول الاستثناء المنقطع قد علمت انه اختلف فيه
المتواطئ هو ومشترك او مجاز فان قلنا انه متواطئ في
المتصل والمنقطع امكن جمعه مع المتصل بحد واحد باعتبار
المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة الاعم من
الاخراج وعدمه فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة
واخواتها فقوله ما دل على مخالفة يتناول انواع التخصيص
وقوله بالا غير الصفة يخرج سائر انواعه وانما قيد الا بغير
الصفة ليخرج نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
لانه بمعنى غير الله فيكون صفة لا استثناء وقوله
واخواتها اراد بها الحروف المرادفة لالا وهي سوى و
حاشا وخلا وعدا وهي حروف معلومة معينة وان
قلنا انه مشترك بين المتصل والمنقطع او حقيقة في المتصل
المجاز في المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان
مفهوميه حقيقتان مختلفتان فلا يكون حدهما
واحدا بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوص حقيقته
وهما متغايرتان ضرورة فاما المنقطع فحده ما ذكرنا

قلنا عن المتصل وهو قولنا من غير اخراج فيقال ما دل
على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج فقولنا
من غير اخراج هو الذي اخرج المتصل لانه دل على مخالفة
مع اخراج واما المتصل فقال الغزالي هو قول ذو صيغ
مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول
الاول واعترض على طرده وعكسه اما طرده فقيل
يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم الناس ان
علموا وبالوصف بالذي نحو الناس الذين علموا والنهي
الصريح نحو جاء القوم ولم يجئ زيد فانها كلها ذو صيغ
مخصوصة محصورة دالة على ما ذكرتم قال المصنف ولا
يرد الاولان عني التخصيص بالشرط والوصف بالذي
لانهما لا يخرجان المذكور به وهم العلماء في مثالنا بل غير
المذكور وهو من ضد العلماء على ما لا يخفى والحق انه
لا يرد الثالث ايضا لان التفصيل لالفاظ بالدلالة
انما يراد بها فيه الدلالة بحسب الوضع ولم يجئ زيد
لم يوضع الا لنفي المجيء عن زيد لا انه لم يرد زيد من الكلام
الاول وانما لم يرد ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما
عقليا اذ كان العاقل لا يناقض نفسه لا لزوما
وضعيا الا ترى انك تقول لم يجئ القوم ولم يجئ زيد
ولا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاء القوم
الا زيد فانه لم يوضع الا لذلك واما عكسه فقيل
يرد عليه جاء القوم الا زيدا فانه استثناء ولا يصدق
عليه انه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة والحق انه يندفع

لظهور المراد وهو ان جنس الاسناد وضع لكل اسناده
وصيغة من الصيغ والمناقشة في مثله مع مثله لا
تحسن كل الحسن وقولنا لفظا متصل بجملة لا يستقل
بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به
وليس بشرط ولا صفة ولا غاية فاحترز بالمتصل
عن المنفصل من لفظ او عقل او غيرهما وبقوله
لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل وبقوله دال
الى اخره عن المتصلات غير المخصصة وبقوله ليس
بشرط ولا صفة ولا غاية عن الثلث وقد اعترض
عليه بانه فاسد من جهتي الطرد والعكس ووجوه
اللغوية اما الطرد فلان قولك قام القوم لا زيد
تصدق عليه الحد وليس باستثناء واما العكس
فلا اولا فان الاستثناء المفرغ نحو ما جاء الا زيد استثناء
ولا تصدق عليه الحد لانه لم يتصل بجملة لان ما قبله
ليس بجملة فانه هو الفاعل والفعل وحده مفرد
لا جملة وثانيا لان الحق على ما نبينه ان كل استثناء
متصل مراد بما تقدمه ثم يخرج منه ثم يسند الى
الباقي واما اللغوية فان قوله وليس بشرط ولا
صفة لا حاجة اليه فانه لا اخراج فيهما وطي
دخولهما ثم لا نفيهما الا لا نفي على ان مدلولهما غير مراد
بل على المراد مدلولهما الا غير وقد يقال على الاول ان
لا زيد وضع للنفي لا للاعلام عدم الارادة بدليل
جاءني عمرو ولا زيد وعلى الثاني ان المراد الجملة دما

تقديره ما اتصل بها المفرغ لتقدير بعده عام متناول له
فيكون جملة معنى وعلى الثالث ان المستثنى غير مراد
في الجملة حيث لم يرد الاسناد اليه وعلى الرابع انه
لا يريد باخراج كل شرط وصفة بل نحو لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا واكرم الناس ان لم يكونوا جهالا
فانه دل على عدم ارادة الله تعالى وعدم ارادة الجهال
واذا عرفت ان شيئا مما ذكر لا يخلو عن ضعف فالاولى ان
يقال انه اخراج بالا واخواتها ولا يخفى ان هذا حد
بحسب اللفظ انه ان اراد باخواتها ما يدل على اخراج
لزم العانة ونحو جاء القوم لا زيد عليها ازاه فتعين
ان يريد الالفاظ المشهورة والاولى ان يقال اخراج
بحرف وضع له ولا يرد العانة ونحو جاء القوم لا زيد
وان فهم منها الاخراج في بعض التراكيب اذ ليس وضعها
لذلك قال واختلف في تقدير الدلالة الاول
تبادر الى الذهن في الاستثناء انه تناقض لان قوله
على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي
للثلثة صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا وانه
صريحا توسيا في كلام الله تعالى بالنظر الى تقريره لا
على وجه اخر فرفع ذلك دفعا للتناقض وقد اختلفوا
فيه فقال الاكثر المراد بعشرة ونحوها في قوله على عشرة
الا ثلثة انما هو سبعة والا ثلثة قرينة لارادة السبعة
من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص
بعينه حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد الحربيون

مدلول مخرج الذهن وقال القاضي ابو بكر المجموع وهو
عشرة الا ثلثة بازاء سبعة كانه وضع له اسمان
مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة وقيل
المراد بعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار
افراده لم نعرض فهو يتناول السبعة والثلثة معا ثم
اخرجت عنه الثلثة بقوله الا ثلثة قبل الاسناد
الاخراج وبقيت الاعداد المسمى بها هي سبعة ثم
اسند اليه فلم يسند الا الى سبعة فلا اثبات
ولا نفي اصلا فلا تناقض لانه انما يتصور بتعارض
اثبات ونفي وهذا هو الصحيح لنا انه لا بد في دفع التناقض
من احد التقديرات الثلث لانه ان اريد عشرة واسند
اليه فالتناقض وانتفاؤه بان لا يراد العشرة
او يراد ولا يسند اليه فان لم يرد العشرة فان اريد بها
السبعة فهو الاول وان لم يرد السبعة ولم يسند اليه
فهي مرادة قطعا فيكون مرادة بالمركب وهو الثاني
وان اريد العشرة ولم يسند اليه فهو الثالث واذا
تعين احد الثلث فاذا ابطلنا قسمين الباقيين والقول
الاولان باطلان فيتعين الثالث اما الاول فلا
يستقيم لوجوه احدها انا نقطع ان من قال اشتريت
الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم
استثناء نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعا مع
لو اراد ذلك لزم التسلسل لان المراد هو الباقي بعد
فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه

وهو الرابع وهو ايضا باطل ثانيها انا نقطع ان الضمير عائد الى
الجارية بكمالها اذ المراد نصف كل الجارية قطعا
ثالثها ان اهل العربية اجمعت على ان الاستثناء
المتصل اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية
لم يكن ثمة كل وبعض واخراج رابعها انه يبطل النصوص
كلها اذ ما من لفظ الا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله
فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصا في الكل ونحن
نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله وخامسها انا
نعلم انا نسقط الخارج من العشرة عنها وان المسند
اليه هو الباقي بعد ذلك فهذا المعنى معقول و
اللفظ دال عليه فوجب تقريره عليه اذ يجب ابقاء
الالفاظ المفردة على وضعها ما امكن وعلى الثاني
فلا يستقيم ايضا لوجوه اولها العلم بانه خارج
عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة
الفاظ ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو غير مضاف
كل ذلك علم بالاستقراء ثانيها انه يلزم اعادة الضمير
على جزء الاسم وهو الجارية في نحو اشتريت الجارية الا نصفها
مع عدم دلالته عليه كما رجع الى شرا من نحو تابط شرا ونحو
من بك في نحو بعلبك وانه ممتنع ثالثها اجماع اهل العربية
الا من يعتد به وهو انه اخراج بعض من كل وانه يبطل
النصوص لانها تصير مهملة في التركيب وانا نعلم انا نسقط
المخرج كما تقدم الاولون قالوا اولا لا يدان نريد
بعشرة كمالها او سبعة لانه لم يعمل وقد بطل الاول انا نعلم

انه ما اقر الا بسبعة فمعنى الثاني وهو المط الجواب
الاقرار انما يحكم به باعتبار الاسناد ولا اسناد الا
بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي بعد اخراج ما هو
السبعة لذلك الا ان المراد بالعشرة سبعة قالوا
لو كان المراد بعشرة كمالها امتنع من الصادق مثل
قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم
من اثبات لبث الخمسين ونفيه وهو تناقض الجواب
اما تقدم في صورة الاقرار ان الحكم بالاثبات انما هو
بعد اخراج الخمسين على الباقي قال القاضي اذا بطل
ان يكون المراد بعشرة لدليل الاولين وان يكون
سبعة لما ذكر في ابطال المذهب الاول ومن ان يكون
المجموع لسبعة لما مر انه لا يذكر احد الثلثة واجيب بما
تقدم ثم ذكر المصنف نكتة وهي انه قد تبين مما
ذكرنا ان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص
فان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته وههنا لم
يرد بالعام بعض مسمياته بل اريد بالمجموع نفس مسماه
وعلى قول الاكثرين هو تخصيص لانه فانه للعام في الظاهر
والمراد الخصوص وان يقال ليس تخصيصا في المفرد لم يرد
الا العموم كما كان عند الافراد لم يعقل التخصيص فهذا
كلام المصنف ولا بد ههنا من التنبيه على حقيقة الحال
اعلم هداك الله القصد ان عشرة واخرجت منها
ثلثة السبعة مجاز لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة
عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج

الثلثة وقبلها مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة
على حال اطلقها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة
بعد اخراج الثلثة كما يقال انها ستة الا ثلثة وانها
اربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم
ان السبعة مراده في هذا التركيب فان قلنا هذا التركيب
حقيقة في عشرة وصفت بانها اخرجت منها ثلثة
كان مجازا في السبعة من باب التخصيص وهو المذهب
الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد
اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك
وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة
لا على انه وضع له وضعا واحدا كالمنصوص بل على انه
يعبر عنه بلازم مركب وقد يعبر عن الشيء باسم الخاص
وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك
في العدد فانك تنقص عددا عن عدد حتى يبقى
المقصود وقد تضم عددا الى عدد ليحصل ذلك كما
قال الشاعر شعر بعد سبع واربع وثلث • هي نصف
المسلم الشاق • والمراد بها اربع عشرة ويعبر عنه
بضربهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة
وربع الاربعين وغيرها وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب
القاضي لعله ومختار المصنف يرجع الى واحد منهما او
بعد ذلك حمدا عما يرد على الوجوه التي ابطلها المذهبين
فلا نطول بتفصيل ذلك قال مسئلة شرط
الاستثناء اقول شرط في الاستثناء الاتصال

بالمستثنى منه لفظا أو ما هو في حكم الاتصال
فلا يضر قطعه بتنفس وسعال ونحوهما مما لا يعد منفصلا
عرفا وروي عن ابن عباس أنه يصح الاستثناء وإن
طال الزمان شهرا وقيل لا يجب الاتصال لفظا بل يكون
الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ به كالتخصيص بعد أن
وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال
بعد شهر أردت إلا كذا صح منه وذلك لأن هذا
تقصد لو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقا سواء أم لا
لكان بعيدا جدا وقيل يصح الانفصال في كتاب الله
خاصة لنا لو صح انفصال الاستثناء لما قال
صلى الله عليه وآله من حلف على شيء ثم رأى غيره خيرا منه
فليكفر عن يمينه فلم يوجب التكفير عينا بل قال
فليستثن أو يكفر واجبا أحدهما لا بعينه لأنه يحنث
بالاستثناء مع كونه أسهل وكان ذكره أولى وإذا لم يكن
معينا فلا أقل أن يخيرهما لأن الأحكام بأسهل الأمر
والإجماع بخلافه كيف ولو صح لقال به أحد ولم نقل كيف
ونحن نعلم قطعا أنه لو قال علي عشرة وقال بعد شهر إلا
ثلاثة لم نعد مستثنيا وحكم عليه بأنه لغو ولنا أيضا
يؤدي إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب لجواز استثناء
يرد عليه فينصرف عن ظاهره إلى ما يصير صادقا وإن كان
ظاهره كاذبا وبالعكس قالوا أولا روي أنه عليه السلام قال
لأغزون قريشا ثم سكت ثم قال إن شاء الله تعالى
ولولا صحته لما ارتكبه الجواب يحمل على السكوت العارض

بما تقدم من تنفس أو سعال جمعا بينه وبين أدلتنا
قالوا ثانيا سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف
في كهفهم فقال غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر
يوما ثم نزل ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا
إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ فقال إن شاء الله ولا كلام يعود
إليه ذلك الاستثناء إلا قوله غدا أجيبكم فعاد إليه
فيصح الانفصال بضعة عشر يوما وفيه نظر الجواب
أنه عوده إلى الحكم بجواز أن يكون المراد أفعل إن
شاء الله أي أعلق كل ما أقول إني فاعله غدا بمشيئة الله
وذلك كما تقول أفعل كذا وكذا فيقال إن شاء الله أي
أفعل ذلك إن شاء الله والمراد ذكر إن شاء الله تعالى
قالوا ثالثا قال ابن عباس بصحته وهو عربي فقوله متبع الجواب
أنه إن ثبت مطلقا لأنه مأول بما تقدم من أنه يصح دعوى نية
فيه أو بأن الاستثناء المأمور به في قوله ﴿وَلَا تَقُولَنَّ
لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ لو أخره إلى
شهر من قوله إني فاعل ذلك غدا بأن لم يقل معه ثم أتى
بعد الشهر بالعبادة الصحيحة فقال إني فاعل ذلك غدا
إن شاء الله لكان ممتثلا لهذا الأمر قال مسألة
الاستثناء المستغرق أقول الاستثناء المستغرق
سواء كان مثل المستثنى منه أو أكثر باطل اتفاقا والأكثر
على جواز المساوي للباقي بعد الاستثناء أعني نصف
المستثنى منه حتى يبقى النصف وعلى جواز الأكثر
حتى يبقى أقل من النصف قال الحنابلة والقاضي

منها فصح ان ينفي اكثر من النصف وقيل منعها اذا
كان العدد صريحا فيجوز عشرة الا اربعة ولا
يجوز عشرة الا خمسة او ستة بخلاف ما لم يكن
صريحا فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم
فهم واحد لنا انه وقع في القرآن استثناء الاكثر وهو
قوله تعالى إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ
اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ومن هنا بيانه لان الغاوين
كانهم متبعوه فاستثنى مؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو وهم
الاكثر فاذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز
استثناء المساوي بالطريق الاولى لانه اقرب ولنا
ايضا لو قال كلكم جائع الا من اطعمته واطعم الاكثر صح قطعا
ولنا ايضا ان فقهاء الامصار اتفقوا على انه لو قال
على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد ولولا ان استثناء
الاكثر ثابت في وضع اللغة في بقاء الاقل لامتنع الاتفاق
عليه عادة واما قوم ولو قيل الا انه يلزمه العشرة
يكون الاستثناء لغوا الا انه غير صحيح كما في المستغرق
والمشروطون لكونه اقل قالوا اولا الدليل منع الاستثناء
لانه انكار بعد اقرار خالفناه في الاقل لانه قد يسهى
فبقي معمولا به في غيره الجواب لانا ان الدليل يمنعه لانه
انكار بعد اقرار لانه جملة واحدة لما مر انه استثناء
اخراج فليس فيه حكمان مختلفان قالوا ثانيا
لو قال عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم
بعد مستقبحا ركيكا وما هو الا لانه استثناء الاكثر

فدل على عدم جوازه الجواب ان استقباحه لا يستلزم
عدم صحته كما قال على عشرة الا دانقا ودانقا الا
ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث عشرة فانه يستقبح
وقيل كان الواجب ان تقول الا عشرين دانقا ومع
ذلك فان العبارة صحيحة ويسقط عنه عشرون
دانقا اتفاقا واما قبحه لتطويل يعسر ضبطه مع امكان
الاختصار السهل ضبطه قال مسئلة الاستثناء
بعد جمل اقول اذا تعاقبت جمل عطف بعضها على بعض
بالواو وورد بعدها استثناء فيمكن ان يرد الى الجميع
والى الاخيرة خاصة ولا نزاع فيه انما الخلاف في الظهور
فقال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع اي كل واحد من
الجمل وقالت الحنفية الى الجملة الاخيرة وقال القاضي
والغزالي وغيرهما بالوقف بمعنى لا يدرى انه حقيقة
فايهما وقال المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى
ظهور القرينة وهذان موافقان للحنفية في الحكم وان
خالفا في المأخذ لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه
فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم
ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها وقال
ابو الحسين ان ظهر استقلال الثانية عن الاولى
فالاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب بان يختلفا
نوعا واسما مع انه ليس فيهما الاسم الثاني ضمير
الاسم الاول او يختلفا حكما مع ان الجملتين في
الاقسام الثلثة غير مشتركتين في غرض الا ان

نحو اقتلوا مثال اكرم بني تميم والنحاة وهم العراقيون
الا الزيد فان اجراهم ولاضرب الثاني ان يختلفا
اسما لا حكما اكرم بني تميم وربيعة الا الزيد الثالث ان
يختلفا حكما لا اسما اكرم بني تميم واستاجر بني تميم
الا الزيد الرابع ان يختلفا اسما وحكما اكرم بني تميم
واستاجر ربيعة الا الزيد وعدم ظهور الاضراب
بوجهين اخر نحو اكرم بني تميم بان يكون الاسم الثاني
ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما او اختلفا فيهما او في
آخر نحو اكرم بني تميم او استاجرهم او اكرم بني تميم وهم
طوال الثاني انهما بان يشتركا في غرض نحو اكرم بني تميم
اخلع عليهم او وهم مقربون فان الغرض هو التعظيم
فيهما ومنه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
اختلفا حكما ونوعا والثاني ضمير الاول والغرض
واحد وهو الاهانة والانتقام والمختار انه ان ظهر
الانقطاع للاخيرة عما قبلها بامارة فللاخيرة وان
ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر احدهما وجب الوقف
ومرجع هذا المذهب الى الوقف لان القائل به انما
يقول به عند القرينة ووجه ما اختاره ط فلم يذكره
وهو ان الاتصال يجعلهما كالواحد والانفصال يجعلهما
كالاجانب والاشكال بعد باق قوله الثاني
اه القول الشافعية وهم القائلون بعوده الى الجميع
قالوا اولا العطف صير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين

اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب ومن قوله
ثم قتله وسارق وزناه الا من تاب ولا شك انه
لا يعود من المفرد الى الجزء فكذا في الجمل المعطوفة والجواب
ان ذلك في المفردات واما في الجمل فممنوع فان قولك
ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعان ليست كالمفرد
قطعا قالوا ثانيا ولو قال والله لا اكلت ولا شربت
ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا
الجواب انه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع
فان قال ولو اذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لانه
تخصيص متصل مثله قلنا هذا قياس في اللغة
وقد ابطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر
لفظا فهو مقدم تقديرا ولو سلم فهذا يرجع الى الجميع
للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها وذلك
ما قوله انما الكلام فيما لا قرينة فيها وفي الظهور
ح وقد نقلنا على الثاني ان الشرط مقدم تقديره على ما
يرجع اليه فلو كان للاخيرة تقدم عليها فقط دون
الجميع فلا يصلح فارقا قالوا ثالثا لو كرر الاستثناء
في كل جملة قبح اخرى فقال اضرب من سرق الا زيدا
ومن زنى الا زيدا ومن قتل الا زيدا عد مستهجنا
ولولا ان المذكور بعدها يعود الى الجميع وكان مغنيا
عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقا قلنا انما استهجن
عند قرينة الاتصال خاصة اما عند عدمها فلا
لتعينها طريقا سلمنا ذلك لكن انما استهجن لما فيه من الطول

مع امكان عوده بان يقول بعد الجمل الا كذا في الجميع
فيصرح بعوده الى الجميع قالوا رابعا هو صالح للجميع
فالقول بالعود الى البعض تحكم فيعود الى الكل الجواب
ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه كالجمع المنكر
فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له
من مراتب الجمع قالوا خامسا لو قال علي خمسة الا اثنين واثنين
لكان للجميع اتفاقا فكذلك في غيره من الصور دفعا للتحكم
والمجاز الجواب اولا انه غير محل النزاع لان كلامنا
في الجمل وهذه مفردات وثانيا انه انما رجع الى الجميع
ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم وثالثا انه يعم
ثم الرجوع الى كل واحد لا الى الجميع والحق ان النزاع فيما
يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منه قالت الحنفية
اولا القائلون بان الاستثناء يختص بالجملة
الاخيرة مطلقا قالوا اولا لو رجع الى الجميع فكان يلزم
ان لا يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط اتفاقا الجواب لا
نلتزم من ظهوره للجميع العود اليه وانما قد ينصرف عنه
لدليل وههنا كذلك لان الجلد حق الادمي فلا يسقط
بالتوبة اذ لا يسقط الا باسقاط المستحق ولاجل انه ظاهر في الجميع
وقد خولف في الجلد لدليل عاد الى غيره من رد الشهادة
والتفسيق اتفاقا ولو لم يختص بالاخيرة لما كان
كذلك قالوا ثانيا لو قال علي عشرة الا اربعة الا اثنين
عاد الاثنين الى الاخيرة وهو الاربعة فيكون استثناء
الاثنين الا اربعة حتى يلزم ثمانية الجواب اولا ان

المتعدد المعطوف بعضها على بعض بالواو فاين الواو ههنا
وثانيا ان الكلام في الجمل وهذه مفردات وثالثا
ان ههنا تعذر عوده الى الجميع والا لكان الاثنان مستثنى
منفيا فكان لغوا اذ بعده يلزم الستة ثم يلزم دونه
اذ لا فرق بين ان يستثني منه اربعة وان يستثني منه
اربعة الا اثنين واثنان اذا تعذر الجميع تردد بين
الاول والاخيرة فجعله للاخيرة اولى لانها اقرب وهم
يعتمدون القرب في غير موضع ولو تعذر عوده الى الاخيرة
تعين عوده الى الاول نحو علي عشرة الا اثنين الا ثلاثة فيكون
اللازم خمسة قالوا ثالثا الجملة الثانية حايلة بين الاستثناء
وبين الاول وكان مانعا من تعلق الاستثناء به فكان
كالسكوت والجواب منع كونها حايلة وانما يكون حائلا
لو لم الجميع بمثابة جملة واحدة وانه ممنوع قالوا رابعا حكم
الاولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء
مشكوك فيه لجواز كونه للاخيرة فلا نعارضه الجواب
اولا لا نم ان حكم الاولى متيقن اذ لا يقين مع جواز كون
الاستثناء للجميع وثانيا فالاخيرة كذلك لان حكمها ثابت
بالتيقن والرفع مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء
الى الاول لدليل يدل عليه قالوا خامسا انما يرجع الاستثناء
الى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله وما وجب
للضرورة يقدر بقدرها ويكفي في ذلك العود الى
جملة واحدة ثم الاخيرة هي المحققة سواء عاد اليها فقط
او الى الجميع فيحمل عليها دون ما لم يتحقق والجواب لا نم انه

يرجح الضرورة بل عندنا ان وضعه للجمع فلا يقصد الا الخصوص
كما لو دل دليل على عوده الى الجميع فانه يعتبر اجماعا ومع جواز
وضعه للجميع لا يتم ما ذكره القائلون بانه مشترك بين
كونه للجميع وللاخيرة قالوا ولا حسن الاستفهام عند
اطلاقه عنهما ابهما المراد وانه دليل الاشتراك الجواب
لانه انه دليل الاشتراك لجواز ان يكون حسنه لعدم
معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم العلم به فلو قام الاحتمال
اذ ليس نص فيه اذ بل طمع قيام احتمال الاخر فندفع بالتصريح
قالوا ما صح اطلاقه للجميع وللاخيرة والاصل في الاطلاق
الحقيقة وكان حقيقة فيهما ولزم الاشتراك الجواب ان
الاصل عدم الاشتراك وقد مر ان الجواز اولى منه **قال**
الاستثناء من الاثبات نفي **اقول** الاستثناء من
الاثبات نفي اتفاقا وبالعكس اي الاستثناء من النفي
اثبات خلافا لابي حنيفة لنا النقل من اهل العربية
انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ
ولكنا ايضا لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله تمام
التوحيد واللازم بط بالاجماع بيان الملازمة انه
انما يتم باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض
انه لا يفيد الاثبات لها وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم
بها دهري منكر لوجود الصانع وهو لا يفيد الا نفي
الغير لما ينافي معتقده ولو لم يعلم بها السلامة وهو
المراد واعلم ان الحنفية لا يفرقون بين النفي والاثبات من جهة
الدلالة الوضعية ولا يرون شيئا منهما يدل الاستثناء

على المخالفة فيما تقدم من النسبة الخارجية بل في النسبة
فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسي
وهم يقولون بر فيهما فان كان مدلولها النسبة الخارجية
فالاستثناء اعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه
من غير حكم بالمخالفة فيهما نعم بين الاثبات والنفي فرق
من جهة الحكم وذلك ان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم
نفي الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف السكوت عن النفي
اذ لا مقتضي بعده للاثبات فهم يحملون كلام اهل العربية
على نفي الحكم النفسي وكلام التوحيد على عرف الشارع
قال قالوا لو كان **اقول** الحنفية قالوا لو كان
الاستثناء من النفي للاثبات للزم من قولنا لا علم الا بحيوة
ثبوت العلم بمجرد الحيوة ومن قولنا لا صلوة الا بطهور
ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وانه بط بالاتفاق الجواب
ان قولنا الا بحيوة والا بطهور ليس اخراج الحيوة من العلم
والطهور من الصلوة فيثبتا بدونهما وذلك انا لم نقل
لا صلوة الا الطهور ولا علم الا الحيوة بل قلنا بحيوة و
بطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى بالحقيقة
وهو اما صلوة بطهور يستثنى من حاصله خبر الا صلوة
بطهور واما وجه من الوجوه التي يقع عليها الصلوة يستثنى
من عامة وجه خبر الدفكون التقدير لا صلوة يثبت
بوجه من الوجوه الا باقرانها بالطهور فانا اخترنا الاول تقديره
لا صلوة الا بصلوة بطهور فقط فان كل صلوة بطهور
صلوة حاصلة قطعا وان اخترنا في تقديره لا صلوة

بعث توجه الى الطهور فانه انما بعث بهذا الوجه لانه
عنده كما تقول كتبت بالقلم فانه لا يقتضى عدم القدرة
باستقلاله للكتابة بل كونه آلة لا يحصل الكتابة
الا به فهذا لم يصرح بكون الطهور شرطا للصلوة وكانه
قال لا وجه تعتبر في ثبوتها الا هذا ويلزم منه ثبوت
كونه شرطا وانه حق لا يكون لا يلزم من وجود الشرط
وجود المشروط لزوما كليا تحصل بمجرده بل يحصل
في الجملة والامر كذلك ههنا فاندفع الاشكال من جهة
الاثبات وانما الاشكال في مثل هذا التركيب في النفي
الاعم الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ وهو ان لا يكون
الصلوة بلا طهور صلوة وان لا يثبت توجه غير هذا الى
فيلزم نفي جميع الصفات المعتبرة اذا حصلت مع الطهور
وكذلك في قولنا ما زيد الا عالم فانه يلزم ان لا يكون
انسانا ولا حيا ولا موجودا ولا شيئا الى غير ذلك
الجواب عنه بامرين ان المراد المبالغة في تحقق العلم
لزيد كان قائلا قال ما زيد الا عالما فقال ما زيد الا
عالم نفيا لما يتوهم المخاطب من نفي العلم وثبوت الجهل
والآخر ان ذلك اكد صفاته وكان سائر الصفات بالنسبة
اليه غير معتبر والذي عليه ارباب علم المعاني ان المراد نفي
ما يتوهمه المخاطب من الحكم واثبات غيره فاذا قال
لا صلوة الا بطهور فانما يرد على من يظن ان الصلوة
اذا اجتمعت الشرايط صحت بدون الطهور وكان معناه
انها لا تصح ذلك وتصح مع الطهور وكذا ما في زيد الا

عالم انما تقوله ردا لمن يظن انه جاهل وانكار غيره
هذا وقد قيل انه استثناء منقطع اذ لم يدخل العلم
في الحيوة ولا الطهور في فلا اخراج حقيقة وقولهم
هذا بعيد فانه استثناء مفرغ وكل استثناء مفرغ
متصل لانه من تمام الكلام واليه النسبة ولذلك لم يجز
نصبه ويقدر بقدر الضرورة عام تناسبه وتناول
كما قدرنا **قال** التخصيص **اقول** الثاني
من المخصصات المتصلة هو الشرط ولما حده فقال
الغزالي الشرط ما لا توجد المشروط دونه ولا
يلزم ان يوجد عنده واورد عليه اولا انه دور لانه
عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله
على تعقله وثانيا انه غير مطرد لان جزء السبب كذلك
وقد يجاب عن الاول ان ذلك عبارة قولنا شرط الشيء
ما لم يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر ان تصور حقيقة المشروط
غير محتاج اليه في تعقل ذلك وعن الثاني ان جزء
السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد سبب
آخر وقيل الشرط ما يتوقف تاثير المؤثر عليه ويفهم منه
انه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب
واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحيوة شرط
في العلم القديم ولا يتصور هناك تاثير ومؤثر اذ
المحوج الى مؤثر هو الحدوث والمختار في تعريفه
ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية
فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط

توقف على فهم المعنى المميز بينهما ففي تعريف الشيء
بمثله في الخفاء **قال** وهو عقلي كالحيوة والعلم
اقول الشرط ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي
واما العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذي
حكم بان العلم لا يوجد الا بحيوة واما الشرعي فكالطهارة
للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك واما اللغوي
فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان
ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب
ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر
المعلق به هو الجزاء هذا وان شرط اللغوي صار استعماله
في السببية غالبا فقال ان دخلت الدار فانت طالق
والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده
لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية
ويستعمل في شرط سببيته بالسبب من حيث انه يتبع
الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب امر يتوقف
عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الاسباب
والشروط كلها فوجد المشروط فاذا قيل فان طلعت
الشمس فالسبب مضى فهم منه ان لا موقف اصابه
الا على طلوعها ولذلك اي ولانه يستعمل فيما لم يبق
للمسبب سواه يخرج ما لولاه لدخل لغة فاذا قلت
اكرم بني تميم ان دخلوا فلولا الشرط لعم وجوب الاكرام
جميعهم مطلقا لوجود المقتضي باسره فاذا ذكر الشرط
علم انه نفي شرط لولاه لكان المقتضي تاما فاقتضى

مقتضاه

مقتضاه مقتضى الوجود لو وجد الشرط والعدم
لولاه فيقتصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج
غير الداخلين اياه ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين
في حكم وجوب الاكرام **قال** ويتحد الشرط
اقول هذا تقسيم آخر للشرط والمشروط باعتبار
الاتحاد والتعدد وهو ان الشرط اما ان يتحد او يتعدد
واذا تعدد فاما ان يكون كل واحد شرطا على الجمع
حتى يتوقف المشروط على حصولها جميعا او على البدل
حتى يحصل بحصول ايهما فهذه ثلثة من الجزاء ويحصل
من الضرب تسعة وحكمه ظ فلا يطول به فرع واذا
قال ان دخلتما الدار فانتما طالقان فدخلت
احديهما قيل يطلق هي لان الشرط اخر والجزاء آخر
وطلاق كل بدخولها تعرف بالعرف وقيل بل لا
يطلق شيء منهما لان الشرط دخولهما جميعا وقيل
بل يطلقان لان الشرط دخولهما بدلا **قال**
والشرط كالاستثناء **اقول** حكم الشرط حكم الاستثناء
فيما ذكر من وجوب الاتصال وكذا في تعقبه الجمل
هو للجميع او للاخير ثم وعن ابي حنيفة رضي الله عنه
تفرق بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط
للجميع والاستثناء للاخير فان نظر الى انه تقدمه
تقديرا فقد علمت انه مقدم على ما يرجع اليه فقط
قال وقولهم في مثل **اقول** قياس الشرط
ان يكون صدر الجملتين مقدما عليهما لان الشرط

قسما من الكلام فحقه ان يشعر به من اول الامر بعطا
نوعه اجمالا ثم تخصصه تفصيلا كما فعلوا اذ الك في
الاستفهام والتمني والقسم والنفي ومنهم من قال في
نحو اكرمك ان دخلت الدار ما تقدم من الجزاء
والجزاء محذوف تقديره اكرمك ان دخلت الدار
اكرمك لدلالة الخبر وهو اكرمك الاول عليه وانما صير
اليه مراعاة لتقدم الواجب كما وجب في الاستفهام
والقسم وقولهم هذا ان عنوا انه انه ليس لجزاء في اللفظ
فمسلم ولا جرم وان عنوا انه ليس بجزاء لا في اللفظ
ولا في المعنى فعناد اذ نعلم قطعا انه لا يدل الا على
الزام مقيد بقيد دخول الدار ولذلك لو لم يدخل
ولم يكرم لم يعد كاذبا والتعليق ثابت لا نا في الاول
اولا نعم انه يدل على التقيد ثانيا وان المراد بالمطلق
كان هو المقيد وهو المراد بقولنا هو جزاء معنى والحق
انه لما كان المقدم جملة مستقلة عومل معاملة المستقل
لفظا فلم يجزم ولا دبت به الجزاء معنى بقيد الجزاء الا على
مراد تعليقه بالشرط وان استقل لفظا فروعيت
فيه الساسان فلذلك قال بكل واحد منهما قايل
وجاز الاطلاق بالاعتبارين والتحقيق ما ذكرنا من
المنفصل قال التخصيص بالصفة اقول
الثالث من اقسام التخصيص المتصل التخصيص
بالصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فقصر الصفة وهي
الطوال العام وهو بني تميم على بعض افراده وهو الطوال

وهو بعد العود على متعدد نحو اكرم بني تميم ومضر وربيعة
الطوال اهو للجميع او للاخير حكمه حكم الاستثناء بعد
الجمل والمختار قال التخصيص بالغاية اقول
الرابع من اقسام التخصيص المتصل التخصيص بالغاية
نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فالغاية وهو الى
ان يدخلوا قصر العام وهو بني تميم على غير الداخلين
وكل واحد من الغاية وما قيدها قد يكون متحدا
ومتعددا على الجمع او على البدل فيأتي الاقسام
التسعة كما في الشرط والغاية بعد المتعدد كالاستثناء
في العود الى الجميع او الى الاخيرة والمذاهب المذاهب
المختار المختار قال التخصيص بالمنفصل
اقول هذا حين فرغ من التخصيص بالمتصل
وشرع في التخصيص بالمنفصل وفيه مسايل
هذه اولها هل يجوز التخصيص بالعقل الجمهور على
جوازه ومنعه طايفة لنا قوله تعالى اللّهُ خَالِقُ
كُلِّ شَيْءٍ وقوله وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ والعقل
قاض ضرورة بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة
كونه مخلوقا ومقدورا ولنا ايضا قوله وَلِلَّهِ عَلَى
النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ والعقل قاض بخروج من لا يفهم
الخطاب كالاطفال والمجانين قالوا اولا لو كان
مثل ذلك تخصيصا لصح ارادة العموم لغة والا لزم
اما الملازمة فلان تلك مسميات لغة واطلاق
اللفظ على مسمياته لغة صحيح لغة قطعا واما

اللازم فلان ذلك لا يصح لعاقل فاذا قلنا هذا خالق
كل شئ فهم منه لغة انه اراد به نفسه ولو اراد
فيه نفسه لخطا الجواب ان التخصيص للمفرد وهو
كل شئ ويصح ارادة الجميع به لغة فاذا وقع في التركيب
فما نسب اليه وهو المخلوقية والمقدورية هو المانع
من ارادة الجميع وقصره على البعض وهو غير نفسه
والعقل هو القاضي بذلك ولا معنى للتخصيص عقلا
الا ذلك والحق انه يصلح في التركيب للجميع لغة
ولو اراده لخطا لغة وانما يكذب في المعنى والخطا
غير الكذب في الخبر قالوا ثانيا لو كان العقل مخصصا
لكان متاخرا واللازم منتف اما الملازمة فلان تخصيص
الشئ بيان للمراد منه والبيان متاخر عن المبين لا تباع
البيان ولا سبق واما انتفاء اللازم فلتقدم العقل
على الخطاب ضرورة الجواب العقل له ذات وله صفة
وهو انه بيان فان اردت تاخره تاخر ذاته فلا
نلزم وان اردت تاخر كونه بيانا فلا نسلم قالوا ثالثا
لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه بيان
مثله واللازم منتف بالاجماع الجواب لا نم الملازمة
لان النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفع الحكم على الخلاف
وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان
خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل كما في
الصورة المذكورة قالوا رابعا تعارضا اعني
دليل الشرع ودليل العقل فيرجح احدهما بلا مرجح تحكم

الجواب لا نم التحكم فانهما لما تعارضا وجب تاويل
المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة ابطال القاطع
وهو دليل العقل قال مسألة يجوز اقول
تخصيص الكتاب بالكتاب جائز علم تقدم العام
او تقدم الخاص او جهل التاريخ ومنعه بعض
مطلقا وفصله ابو حنيفة والقاضي وامام الحرمين
فقالوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان متاخرا
خصص العام وان كان متقدما فلا بل كان العام
ناسخا للخاص وان جهل التاريخ تساقطا لنا ان
بطلان الخاص لتاخر العام وثبوت حكمه لتقدمه
صورته واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص
لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ومنه قوله والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب تخصيص لقوله ولا تنكحوا
المشركات فان الذمية مشركة للتثليث وغيره
ولنا ايضا انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل و
اللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على
مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد
به الخاص فلو لم يخصص العام متاخرا بل ابطله به الخاص
اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمنزلة
ان تقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي على الافراد
واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول
واحتمال كذا المنفصل ولا شك انه لو قال اقتل زيدا لكان

ناسخا لقوله اقتلوا زيدا فكذا ما هو فيه والجواب ان
خصوصية زيد في الاثبات اذا كان مذكورا بنفسه
لم يكن التخصيص فيه فصار الى النسخ بخلاف ما كان مذكورا
بعموم المشركين فان تخصيصه ممكن فلا مصار الى النسخ
لان التخصيص اولى من النسخ اما اولا فلانه اغلب والحكم
والالحاق بالاغلب اغلب على الظن لمن دخل منه اغلب
المسلمون فان من رآه ظن مسلما وان جاز خلافه واما
ثانيا فلان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو
دفع والدفع اهون من الرفع وكلاهما كما ترى ثالثها
فانه يحمل على التخصيص وان كان النسخ محتملا بان يقرر
حكم العام ثم يرفع ولا نصار اليه بل يحمل على التخصيص
للوجهين المذكورين قالوا ثانيا لو كان الكتاب
مخصصا للكتاب لخالفنا قوله لتبين للناس
ما نزل اليهم اذ التخصيص بيان فيكون المبين
هو الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع نقض ما نطق
به القرآن واما الجواب انه معارض بقوله في صفة
القرآن تبيانا لكل شيء والكتاب شيء فيجب ان
يكون تبيانا له والحق ان الكل ورد على لسانه فكان
هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا مخالفة
ولا تعارض قالوا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث وهو ظن في حديث الجماعة بذلك وكان
اجماعا على ان العام المتاخر ناسخ فوجب الاخذ به وترك
الخاص المتقدم والجواب انه محمول على ما نقل

مخصص بعضها من دليلنا وهذا الدليل فان الجمع بين الادلة
ولو باعمالها من وجه اولى من ابطال البعض قال
نحو ان اقول الجمهور على انه يجوز تخصيص السنة بالسنة
خلافا للشرذمة لنا لو لم يجز لما وقع وقد وقع فان قوله ليس
فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت
السماء العشر فان الثاني يتناول ما دون خمسة اوسق
وقد اجيب بالاول وهذه المسألة كالمسألة التي قبلها وهي
تخصيص الكتاب بالكتاب فيجيء فيها دليلها من ابطال
الاقوى بالاضعف والاستدلال بقوله تبيانا لكل شيء
والمذاهب والشبه والاجوبة قال مسألة يجوز تخصيص
السنة بالقرآن اقول تخصيص السنة بالقرآن جائز
عند الجمهور لنا قوله تعالى تبيانا لكل شيء فدخلت
السنة ولنا ايضا انه لا يبطل القاطع وهو القرآن بخصوص
بالمحتمل وهو السنة لعمومها كما تقدم قالوا قال لتبين للناس
فيكون كلامه مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا
لكلامه الجواب ما تقدم ان الكل بلسانه فهو المبين بالقرآن
قال مسألة يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد اقول
يجوز تخصيص القرآن بالخبر المتواتر اتفاقا واما بخبر الواحد فجوزه
قلنا التخصيص في الدلالة وهي ظنية فالجمع اولى لا يقال فيه
كلاهما قطعي من وجه فوجب الواحد فالحق جوازه وبه
قال الائمة الاربعة قال ابن ابان انما يجوز ان كان
العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا
وقال الكرخي انما يجوز ان كان العام قد خص من قبل

بدليل منفصل سواء كان قاطعا او ظنيا والقاضي ابو بكر
يقول بالوقف بمعنى لا ادري ايجوز ام لا لنا ان الصحابة
خصوا القران بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا فانه
قوله تعالى وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ويدخل فيه
نكاح المراة على عمتها وخالتها فخص بقوله صلى الله عليه وسلم
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ومنه قوله
يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ فانه يوجب الميراث
للولد عموما وقد خص بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء
لا نورث اعترض بانهم ان اجمعوا على خروج ما ذكرتم
من عموم النص فالمخصص هو الاجماع لا السنة والا فلا
التخصيص اذ لا دليل عليه فانه لا يتصور فيه دليل
سوى الاجماع والفرض عدمه الجواب انهم اجمعوا على
التخصيص باخبار الاحاد حيث لم ينكروه لما وقع
فلا يكون التخصيص بالاجماع بل بخبر الواحد ودليله
الاجماع قالوا ولا رد عمر خبر فاطمة بنت قيس انه لم يجعل
لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله اسكنوهن
فقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول
امراة ولو جاز تخصيص الكتاب بخبر الاحاد لخصصه
ولم يردها ولم يجعل كونها خبر امراة مع مخالفته للكتاب
مانعا من قبوله الجواب انه انما رده لتردده في صدقها
وكذبها ولذلك قال بقول امراة لا ندري اصدقت ام
كذبت فعلل الرد بالتردد في صدقها وكذبها لا بكونه
خبر واحد قالوا ثانيا العام وهو الكتاب قطعي والخاص

وهو خبر الواحد ظني فيلزم ترك القطعي بالظني الجواب
ان التخصيص وقع الدلالة لانه رفع للدلالة في
بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو
ترك للظني بالظني ويقرر بعبارة اخرى فيقال
الكتاب العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص
بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما
والكرخي قال مثل ذلك الا انه زاد قيدا فقال
الخاص ظني والعام قطعي لم يضعف بصرفه عن حقيقته
الى المجاز لان المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون
المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز
اذ لا يبقى قطعيا اذ نسبته الى جميع مراتب التجوز
بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع
مانع القطع الجواب ما تقدم القاضي كلاهما
قطعي من وجه ظني من وجه كما قررناه فوقع التعارض
فوجب التوقف الجواب ترجيح الخبر بان اعتباره
جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالمرة
والجمع اولى من الابطال قال مسئلة الاجماع اقول
الاجماع يخصص الكتاب والسنة لما ثبت من تخصيص
اية القذف فانها يوجب ثمانين جلدة للحر والعبد وقد
عليه نصف الثمانين والتخصيص بالتحقيق لتضمنه
نصا مخصصا حتى لو علم الخلاف ما هو نص في حكم
يتناول بخصوصيته لا بعمومه فانه يتضمن نصا هو ناسخا
لكن ثم قيل الاجماع لا ينسخ به والفرق بين التخصيص

والتنبيه لا يرجع الى امر معنوي قال مسئلة القائل
من قال بالعموم وبالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم
كما جوزه بالمنطوق سواء فيه مفهوم الموافقة ومفهوم
المخالفة وذكر في مثاله من مفهوم المخالفة لانه يصح
ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول
في الغنم السائمة زكوة فيدل بالمفهوم على انه ليس في
المعلوفة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه
المعلوفة ومثاله من الاحكام تخصيص قوله صلى الله عليه وآله
طهور لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه بمفهوم
قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لنا انه دليل شرعي
عارض مثله فكان العمل به جمعا بين الدليلين فوجب
فان قيل لا نم المعارضة فان المنطوق اقوى والاضعف
لا يجيء مع الاقوى فلا معارضة قلنا الجمع بين الدليلين
اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف كغيره من
المخصصات فانا نعمل بها جمعا بين الادلة ولا يشترط
التساوي في القوة كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الآحاد
قال مسئلة فعله يخصص العموم اقول فعل الرسول
صلى الله عليه وآله بخلاف العموم مثل ان يقول الوصال
في الصوم او استقبال القبلة عند قضاء الحاجة
او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم يفعل ذلك فانه
يخصص العموم بناء على كونه حجة فيعلم انه لم يدخل
في حكم العموم فان لم يثبت وجوب اتباع الامة له في
تخصيص فقط وان ثبت فان كان ثبوته بدليل خاص

في ذلك الفعل فهو نسخ للتحريم وان كان بدليل عام في
جميع افعاله فالمختار ان ذلك الدليل العام يصير
مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم
على الامة موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء
به في الفعل وقيل لا يصير مخصصا بل يجب عليهم العمل
بما في الفعل وهو دليل وجوب الاتباع فيتبع في
فعله وقيل بالوقف لنا اعتبار الاول تخصيص لدليل
الاتباع وفيه جمع للدليلين واعتبار دليل الاتباع
ابطال للاول والجمع اولى من الابطال قالوا الفعل
خاص والقول عام والعمل بالخاص اولى كغيره والجواب
ان الفعل لا دلالة له انما الدليل هو القول الاول
ودليل الاتباع وهما عامان والاول اخص فالعمل به
اولى وقد يقال الدليل مجموع دليل الاتباع مع
الفعل وهو اخص قال مسئلة الجمهور اذا
علم اقول ذهب الجمهور الى ان الرسول اذا علم
بفعل المكلف مخالف للعموم فلا ينكره كان
مخصصا للفاعل فلو تبين معنى هو العلة للتقرير
حمل عليه من يوافقه في ذلك المعنى اما بالقياس
واما بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لنا
ان سكوته دليل جواز الفعل اذ علم من عادته انه لو لم
يكن جائزا لما سكت عن انكاره واذا ثبت انه
دليل الجواز وجب التخصيص به جمعا بين الدليلين
كغيره وهذا اذا تبين معنى هو العلة واما اذا لم يتبين

فالمختار انه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله انما
فقط وانما حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فلتخصيصه
اجماعا لما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في
الاحكام قطعا وهنا لم يعلم قال مسئلة الجمهور
قوله ذهب الجمهور الى ان مذهب الصحابي على
خلاف العام لا يكون مخصصا وان كان هو الراوي
للعام خلافا لابي حنيفة والحنابلة اذ قال بعضهم
تخصيص مطلقا وبعضهم ان كان هو الراوي لنا
ان العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز
تخصيصه به والا لترك الدليل لا لدليل وانه غير
جائز قالوا مخالفة الصحابي يستدعي دليلا والا وجب
تفسيقه وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك الدليل
وان لم يعرف بعينه وتخصيصه به جمعا بين الدليلين
الجواب انه يستدعي دليلا في ظنه وما ظنه المجتهد
دليلا لا يكون دليلا على غيره ما لم يعلمه بعينه مع
وجه دلالته فلا يجوز لغيره اتباعه في اعتقاده
والتخصيص به لانه تقليد من مجتهد وانه لا يجوز
قالوا دفعا لهذا الجواب دليله قطعي اذ لو كان
ظنيا لبينه دفعا للتهمة الجواب من وجوه ثلثة اولا
انه معارض بمثله فيقول دليله ظني اذ لو كان قطعيا
لبينه دفعا للتهمة وايضا لو كان قطعيا لم يخف
على غيره عادة وايضا لو كان قطعيا لم يجز مخالفة
صحابي اخر له وانه جائز اتفاقا قال مسئلة الجمهور

قوله اذا ورد عام تناول انواعا من المتناولات و
المعتاد ممن يخاطبون به انما هو نوع تناولها يتناول
اللفظ بعمومه فهذه العادة لا تخصص العام
بذلك النوع مثاله ان يقول حرمت الربوا في الطعام
وانه يتناول البر وغيره وبعرض ان عادتهم تناول
البر فهل يعم حرمة الربوا كل مطعوم او يخص البر الحق انه
يعم والمعتبر تناول اللفظ لا تناولهم عادة لنا ان اللفظ
عام لغة ووضعا وعرفا اذ لم يطرأ عليه عرف نقله الى الفرد
ان المعتاد اكلهم البر والطعام باق في عمومه واذا كان
كذ وجب العمل حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل
بالاصل الغاء ولانه لو وجد سوى عادتهم فرضنا في البين
بلا دليل قالوا ولا تخصص بالمعتاد عرفا كما تخصص
الدابة بذوات الاربع بعد كونها في اللغة لكل ما
يدب وكما يخص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد
كونه في اللغة لكل نقد الجواب ان ذلك تخصيص
الاسم بذلك المسمى عرفا بخلاف ما نحن فيه فان
العادة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض
ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما في الدابة لاختص
وكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة والفرض
انما وقع في غلبة العادة فقط قالوا ثانيا لو قال
اشتر لحما والمعتاد في البلد تناول لحم الضان لم يفهم
سواه فعلم ان غلبة العادة يستلزم غلبة الاسم وهي
تقتضي تخصيص الحكم بالغالب واجيب بان خصوص العادة

دون عموم العبارة الجواب ان ذلك غير محل النزاع لان
كما مطلق نزل على المقيد تقريبه مثله الى المعتاد
وليس فيه ترك للمطلق انما الكلام في العموم هل يترك
على الخصوص بقرائن بالنظر بمجرد العادة ولو احده
من الاخر قال مسئلة الجمهور اقول اذا وافق
الخاص العام في الحكم فان كان بمفهومه نفي الحكم عن
غيره فقد سبق انه تخصيص واما اذا لم يكن له مفهوم
فالجمهور على انه لا يكون مخصصا له خلافا لابي ثور
قوله عليه السلم ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة
ميمونة دباغها طهورها فيعم الطهارة كل اهاب ولا
يختص بالشاة لنا انه لا تعارض بينهما لعدم المنافاة بين
العام والخاص وكان هو الموجب للتخصيص لانه اذا
تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فيصار الى العمل
بهما من وجه واذا لم يتعارضا فيجب العمل بهما من كل
وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضى السالم عن المعارض
قالوا قد ذكرتم ان المفهوم يخصص العموم ومفهوم الخاص
نفي الحكم عن سائر صور العام فوجب ان يخصصه الجواب
هذا من قبيل مفهوم اللقب وانه مردود والحاصل ان
هذا فرع الخلاف في مفهوم اللقب فمن اثبته خصص به والا
فلا قال مسئلة رجوع اقول اذا ذكر عام وبعده
ضمير يرجع الى بعض ما تناوله لم يكن تخصيصا له وقال
امام الحرمين وابو الحسين البصري انه تخصيص وقيل بالوقف
مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال

وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات
فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعيات بل يعم
الرجعيات والبائنات لنا انهما لفظان فلا
يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته
مجازا لخروج الاخر وصيرورته مجازا فعلى هذا ان
ظاهر الضمير ان يكون عاما وقد خص فلم يلزم مثله
في المرجوع اليه قالوا يلزم من خصوص الضمير مع
بقاء عموم ما له الضمير مخالفة الضمير للمرجوع اليه
وانه باطل الجواب ان الضمير كاعادة اللفظ ولا شك
انه لو اعاد اللفظ واراد به ثانيا الخصوص لم يلزم
منه خصوص الاول ولم يحكم بكونه مثل الاول و
مخالفا له فكذا ههنا القائل بالوقف قال يلزم
تخصيص اللفظ او الضمير دفعا للمخالفة وكلاهما
بحكم لعدم المرجح فوجب التوقف الجواب اولا انهما
ظاهران في العموم فاذا خصصنا الاول لزم تخصيص
الثاني واذا خصصنا الثاني لم يلزم تخصيص الاول
وما فيه مخالفة واحدة اولى مما فيه مخالفتان
ولو سلم فالظاهر اقوى دلالة من المضمر ودفع الاضعف
اسهل قال مسئلة الائمة اقول هل يجوز
تخصيص العموم بالقياس مثل ان يعم قوله خذ من اموالهم
صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا
على الفقير المنقول من الائمة الاربعة والاشعري
وابي هاشم وابي الحسين جوازه وقال ابن سريج ان كان

القياس جليا جازوالا فلا وقال ابن ابان ان كان العام
مخصصا قبل بنص جازوالا فلا وقال الكرخي ان كان الاصل
مقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص جازوالا
فلا وقال الجبائي لا يجوز بل تقدم العام مطلقا جليا
كان القياس اولا مخصوصا كان العام اولا وقال الامام
والقاضي بالوقف والمختار انه ان ثبت عليه العلة
بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا للعام اي مخرجا
عنه خص به العام والا فالمعتبر القراين في احاد الوقائع
فيما يظهر بها ترجيح احدهما فان ظهر ترجيح خاص القياس
عمل به والا عمل بعموم الخبر لنا ان القياسات اذا كانت
كان ثبت عليتها بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا بنص
نزلت منزلة نص خاص في افادة الظن فكانت مخصصة
جمعا بين الدليلين وقد استدل على ان غيرها لا يخصص
بان العلة اذا كان مستنبطة فاما ان يكون راجحة
على العام او مرجوحة او مساوية وانما يخصص اذا كا
راجحة اذ لا يعمل بالمرجوح وفي المساوي يتوقف واذا
ثبت ذلك فالتخصيص يثبت باحتمال بعينه وينتفي
باحد الاحتمالين منهما ولا شك ان وقوع احتمال من
اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه فيكون عدم التخصيص
اقرب في النفس وارجح في الظن فوجب العمل به وهو الغلط
الجواب ان هذا بعينه يجري في كل تخصيص وقد يتحقق
الاحتمال الواحد فيها على الاحتمالين بان فيه جمعا للادلة
فما هو جوابكم فهو جوابنا ههنا احتج الجبائي بانه لو قدم

القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى
وانه بط وبيان الملازمة بما تقدم في خبر الواحد ان
الخبر يجتهد فيه في امرين السند والدلالة والقياس
يجتهد فيه في ستة امور حكم الاصل وعليته ووجودها
فيه وخلوها عن المعارض فيه ووجودها في
الفرع وخلوها عن المعارض فيه مع الامرين
ان كان الاصل الخبر والجواب اولا بما تقدم ان ما ذكرتم
من الصور بمثابة نص خاص وثانيا بان الالزام بما
ذكرتم لا يرد علينا لان ذلك انما لا يجوز عند ابطال
احدهما الاخر فان الاقوى يبطل الاضعف والاضعف
لا يبطل الاقوى وههنا ليس كذلك فانه اعمال لهما ولا
ابطال لشيء منهما وثالثا بالالزام بما جوزتم
من تخصيص الكتاب بالسنة وتخصيص المفهوم بمنطوق
الكتاب والسنة مع انه اضعف وقد استدل
على مذهب الجبائي وهو تقديم الخبر على القياس مطلقا
بحديث معاذ حيث قال له عند بعثه الى اليمن
بم تعمل فقال بكتاب الله فقال فان لم تجد قال بسنة
رسول الله قال فان لم تجد قال اقيس الامر بالامر فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسوله
فتقديم معاذ الخبر على القياس وتصويب الرسول
فيه يدلان على وجوب تقديم الخبر على القياس
وانه لا عبرة بالقياس مع وجود الخبر خالفه او وافقه
والجواب اولا انه اخر السنة عن الكتاب

مع جواز تخصيص السنة للكتاب اتفاقا وثانيا انه
ليس في خبر ما يدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس
غايته انه لا يبطل الخبر بالقياس واما العمل بما جمعا
بين الدليلين فلم يمنع وقد استدل عليه ايضا بان
الدليل على وجوب العمل بالقياس انما هو الاجماع
ولا اجماع على وجوب العمل به عند مخالفة العموم
للخلاف فيه فاقل الامر العمل به اولا يثبت حكم
بلا دليل الجواب ان العلة المؤثرة وهي المعتبرة
بالنص او الاجماع ومحل التخصيص وهو الذي خص
الاصل فيه بنص وهي التي ذكرنا انها تقدم فيها
القياس على النص رجعان الى النص وهو قوله حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة فاذا اثبت العلية اذ
الحكم في حق واحد ثبت في حق الجماعة بهذا النص
ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصا
بالنص لا بالقياس واما ما سواه مما اعتبر باحد
الترجيح بالقرائن فلا شك انه اذا ترجح الخاص
صار مظنونا فوجب اعتباره للقطع بان الظن
هو المعتبر كما ذكرنا في الاجماع الظني ثم انه نبه على
نكتة فقال هذه القضية وامثالها قطعية عند القاضي
لما تقرر من وجوب العمل بالراجح من الامارات قطعا
فيحصل قياس هكذا هذا مظنون لي مجتهدا وكل ما هو
مجتهدا يجب علي العمل به والصغرى وجدانية والكبرى
ضرورية من الدين وقال قوم انها ظنية لان الدليل الخاص

بمظنون والماخوذ من الظني ظني وسياتيك في باب
الاجتهاد لهذا تتمة وتحقيق **قال** المطلق والمقيد
اقول ومن اقسام المتن المطلق والمقيد وهما
قريبان من العام والخاص فذكرهما عقيبهما وحد
المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه ومعنى ذلك
كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر
مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها
من التعيين شخصا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو
الرجل واسامة او حصة نحو فعصى فرعون الرسول
او استغراقا نحو الرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو
كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي
صار للاستغراق وان زيادة الشيوع بما ذكرناه
من التنكير واما المقيد فحق بخلاف حد المطلق
فهو ما يدل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف
والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو
ما اخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات
فقد اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت
شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع
عنه وقيد المؤمنة فكان مطلقا من وجه مقيدا
من وجه واعلم ان جميع ما ذكر في تخصيص العام
من متفق ومختلف ومختار ومزيف يجري مثله في تقييد
المطلق ونزيد في تقييد المطلق مسئلة هي هذه

ثالث مسئلة اذا ورد اقول اذا ورد مطلق
ومقيد فاما ان يختلف حكمهما او لا يختلف القسم الاول
ان يختلف حكمهما نحو اكس تميما واطعم تميميا عالما فههنا
لا يحمل احدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء
كانا مامورين او منهيين او مختلفين واتحد موجبهما
او اختلف اللهم الا في مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق
رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي
الكفر وان كان الظهار والملك مختلفين اتفاقا اذ توقف
الاعتاق على الملك وهذا واضح فلذلك لم يذكره صريحا
القسم الثاني ان لا يختلف حكمهما نحو اطعم تميميا اطعم
تميميا عالما وهذه اقسام ثلثة لانه اما ان يتحد موجبهما او
يختلف فان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق
رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق
على المقيد لا بالعكس ويكون المقيد بيانا للمطلق لا
نسخا له تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخ ان تأخر
المقيد فههنا مقامان انه يحمل المطلق على المقيد وانه
بيان لا نسخ اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه
جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل
بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصوله
في ضمن غير ذلك المقيد وايضا فانه يخرج بالعمل بالمقيد
عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد
بخلاف العمل بالمطلق او قد يكون مكلفا بالمقيد فلا

فلا يخرج واما انه بيان لا نسخ فلانه لو كان المقيد نسخا
لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله
وليس بنسخ بالاتفاق وايضا لو كان نسخا للمطلق
لكان تأخير المطلق نسخا للمقيد لان التنافي
انما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك
وانتم لا تقولون به وقد يجاب عن الاول بان في التقييد
حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل واما التخصيص فهو رفع
لبعض الحكم الاول فقط وعن الثاني بمثل ما يظهر
بالتامل قالوا لو كان تأخير المقيد بيانا للمطلق لكان
المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه
فهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة
له على مقيد خاص الجواب انه لازم لهم اذا تقدم
المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق هو المقيد فيجب
دلالته عليه مجازا وايضا فانه لازم لهم في تقييد
الرقبة بالسلامة مجازا فما هو جوابكم في الصورتين
فهو جوابنا ثم افاد ان التحقيق في هذه المسئلة ان
رقبة معناه رقبة من الرقاب تساوي رقبة كانت
فيصير عاما الا انه على البدل لا على الجمع فيصير تخصيصه
بالمؤمنة والسالمة تخصيصا واخراجا لبعض
المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى
نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه
حكم التخصيص فكما يعدم الخاص بيانا للعام فكذلك
تقييد المقيد بيانا للمطلق الثاني ان يتحد موجبهما

منفصلين فيعمل بهما اتفاقا مثل ان يقول في الظهار
لا يعتق مكاتبا كافرا فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا
وانت تعلم ان هذا من تخصيص العام لا من تخصيص
المطلق الثالث ان يختلف موجبهما كما اطلق في
كفارة الظهار فقال فتحرير رقبة وقيد في كفارة
القتل فقال فتحرير رقبة مؤمنة فنقل عن الشافعي
انه يحمل المطلق على المقيد فقال اكثر اصحابه مراده
انه يحمل عليه بجامع ان كان وهذا هو المختار فيكون
كتخصيص عام ليس محلا للتخصيص بالقياس على عام
هو محل للتخصيص ويجيء ما ذكرنا هنا الا من الدليل
والسؤال والجواب وقد روى شذوذ من اصحابه
عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد من غير جامع
لان كلام الله واحد وبعضه يفسر بعضا وليس
بشديد كما ترى وقال ابو حنيفة لا يحمل عليه ولا بجامع
اذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه
فيكون نسخا والقياس لا يصلح ناسخا والجواب منع كونه
نسخا كالتقييد بالسليمة قال المجمل والمبين المجمل قد
اقول ومن اقسام المتن المجمل والمبين فاخذ فيهما
فالمجمل لغة هو المجموع وجمل الشيء مجموعه ومنه اجمل
الحساب اي اجمعه وعند المجمل في مقابلة المفصل واما
في الاصطلاح فهو ما لم تتضح دلالته والمراد ما له
دلالة هي غير واضحة والا ورد عليه المهمل وهو يتناول
القول والفعل والمشترك والمتواطئ وقيل هو اللفظ

لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو غير مطرد
ولا منعكس اما المطرد فلان المهمل كذلك وليس مجملا وايضا
فاللفظ المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس بشيء اتفاقا
وانه ليس بمجمل لوضوح مفهومه واما العكس فلانه يجوز
ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك
وهو شيء فلا يصدق الحد عليه وايضا فالمجمل قد يكون
فعلا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه
يحتمل الجواز والسهو فكان مجملا بينهما وهو غير داخل
في الحد اذ ليس لفظا وقال ابو الحسين ما لا يمكن معرفة
المراد منه وهو ايضا غير سديد اذ يرد على طرده اللفظ
المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد
منه فانه انما يعرف من البيان لا منه وايضا فاللفظ
الذي يراد به مجاز سواء بين او لم يبين ليس بمجمل ويصدق
عليه انه لا يمكن معرفة المراد منه لانه ان لم يبين لم يعرف
المراد وان بين عرف المراد لا منه بل من البيان فيبطل الحد
صدقا اذ لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الاحوال
قال وقد يكون في مفرد اقول المجمل قد يكون
اجماله في مفرد وفي التركيب اما في المفرد فكالمشترك
لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين واما بالاعلال
كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول ولولا الاعلال
لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبفتحها للمفعول فانتفى
الاجمال واما في التركيب فانواع منها في المركب بجملته نحو
أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ لتردده بين الزوج

والولي ومنها في مرجع الضمير اذا تقدمه امران يصلح لكل
واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين
زيد وعمرو ومنها مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده
بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب ومنها في تعدد
المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فهذا ما ذكره
ومنها ما لم يذكره لظهوره مثل تخصيص مجهول او استثناء
مجهول او صفة مجهولة قال مسئلة لا اجمال في
نحو حرمت عليكم اقول الجمهور على انه لا اجمال في
التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وخالف فيه الكرخي والبصري
لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في
مثله اذا اطلقوه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك
كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس
في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم
لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا
الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فيه فلا اجمال قالوا تحريم
العين غير مقصود فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له و
الافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر
للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا
دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد
غير واضحة وهو معنى الاجمال الجواب لا نسلم ان ذلك
البعض غير متضح بل هو متضح لما سبق من العرف في ارادة
المقصود من مثله قال مسئلة لا اجمال في اقول نحو قوله

تعالى وامسحوا برؤسكم لا اجمال فيه خلافا لبعض
الحنفية لنا انه لغة لمسح الرأس وهو الكل فان
لم يثبت مثله عرف في اطلاقه على البعض اتضح
دلالته في الكل المقتضي السالم عن المعارض كما هو
مذهب المالك والقاضي ابي بكر وابن جني فلا اجمال
وان ثبت عرف في صحة اطلاقه للبعض اتضح دلالته
على البعض للعرف الطارئ كما هو مذهب الشافعي
والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري فلا اجمال
ايضا وقد قالوا في بيان العرف للبعض ولا العرف
في صحة مسحت بالمنديل انما هو البعض لتبادر ذلك
الى الفهم عند اطلاقه الجواب ان الباء للاستعانة
والمنديل الة والعرف في الالة ما ذكروه بخلاف
غيره مثل مسحت وجهي ولو صح ما ذكروه مثل الباء وصلة
وقالوا ايضا الباء اذا دخل على اللازم كان للتعدية
واذا دخل على المتعدي كان للتبعيض للفهم في المثال
المذكور والاصل الحقيقة الجواب ان هذا اضعف
من الاول لانه لم يثبت من اللغة مجيء الباء للتبعيض
قال مسئلة لا اجمال في اقول نحو قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطاء والنسيان مما ينفي صفة والمراد
لازم من لوازمه لا اجمال فيه خلافا لابي الحسين البصري
والبصري اعني ابا عبد الله لنا ان العرف في مثله
قبل ورود الشرع رفع المؤاخذة والعقاب قطعا
فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطاء

كان المفهوم منه انى لا اواخذه به ولا اعاقبه عليه
فهو واضح فيه فلا اجمال لا يقال فيجب ان يسقط
الضمان اذا اتلف مال الغير لانه داخل في عموم
العقاب وقد رفع ولا يسقط بالاتفاق لانا نقول
انما لم يسقط الضمان لانه ليس بعقاب اذ يفهم
من العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر وهذا يقصد
به جبر حال المتلف عليه ولذلك وجب الضمان على
الصبي وانه لا يعاقب واما التخصيص فلا يرد بدليل
عليه والتخصيص لا يوجب اجمالا قالوا لا بد من اضمار
المتعلق الرفع وهو متعدد والجواب انه يتعين عرفا
وتقرير السؤال والجواب تقدم في مسئلة حرمت
عليكم الميتة قال مسئلة لا اجمال في نحو لا صلوة
الا بطهور اقول نحو قوله لا صلوة الا بطهور
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل
والمراد نفي صفته لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضي
لنا انه ان ثبت عرف شرعي في اطلاقه للصحيح كان
معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيح ونفي مسماه ممكن
فيتعين فلا اجمال وان لم يثبت عرف شرعي فان ثبت
فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة
والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
ولا طاعة الا لله فيتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما
اي ان لا عرف شرعيا ولا لغويا فيه فالاولى حمله على

نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم
الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى
الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال
قالوا فيه اثبات اللغة بالترجيح وقد منعتموه قلنا
ليس من ذلك بل ترجيح احد المجازات بالعرف في
مثله ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى
قالوا العرف شرعا فيه مختلف فيفهم منه نفي الصحة
تارة ونفي الكمال اخرى وكان مترددا بينهما ولزم
الاجمال الجواب ان اختلاف العرف والفهم انما
كان للاختلاف في انه ظاهر في الصحة او في الكمال
وكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده
لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند
كل في شيء ولو سلم انه متردد بينهما فلا نم على السواء بل
نفي الصحة راجح الى ما ذكرنا من انه اقرب الى نفي الذات
قال مسئلة لا اجمال في اليد اقول نحو قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء لا اجمال
فيه عند الجمهور خلافا لشرذمة لنا انه لو كان اجمالا
فاما في اليد او في القطع اما اليد فهو لجملة العضو الى
المنكب حقيقة واطلاقها على بعض اليد مجاز دونه فكان
ظاهرا فيه فلا اجمال واما القطع فهو لابانة الشيء عما كان
متصلا به حقيقة فهو ظاهر فيه فلا اجمال وقد استدل
بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى
المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل

يكون حقيقة لاحدهما دون الاخرين فلا اجمال
الجواب انه لو لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز
وانه خلاف الاصل وقد مر غير مرة واستدل
ايضا بان لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث
لفظا وان يكون متواطيا للقدر المشترك وان
يكون حقيقة لاحدها مجازا للاخرين وانما يكون
مجملا على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين
الاخرين لا اجمال اذ لو كان متواطيا حمل على القدر
المشترك وان كان حقيقة لاحدهما حمل عليه ووقوع
واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد
بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاجمال
وهو المطلوب الجواب اولا انه اثبات اللغة وهو تعيين
ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال
انه بطل على ما عرف مرارا وثانيا انه يلزم ان لا يكون
مجمل ابدا انه ما من مجمل الا ويجري فيه ذلك بعينه وقد
يقال ان ذلك عند عدم دليل على الاجمال قالوا اليد
يطلق على اليد من الكوع والمرفق والمنكب والقطع على
الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده
فجاء الاجمال الجواب لا يلزم من مجرد الاطلاق الاجمال
انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدهما وانتفى
الظهور فلا وقد بينا ان اليد ظاهرة في العضو الى المنكب
والقطع في الابانة قال مسئلة المختار اقول اذا
اطلق اللفظ لمعنى واحد تارة ولمعنى اخرى

مثل الدابة يراد به الفرس تارة والحمار اخرى
فان ثبت ظهوره في احدهما فذاك والا فالمختار انه
يكون مجملا لنا ان كونه للسامع عدم ظهوره في احدهما
هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا قالوا اولا
ما قصد عند افادة معنيين فالظاهر ارادة تكثير الفائدة
الجواب اولا انه اثبات اللغة وهو كونه حقيقة في المعنيين
بالترجيح بكثرة الفائدة وانه بطل ولو سلم الجواز فيعارض
بان اكثر الالفاظ حقيقة لمعنى واحد فكان جعله من
الاكثر هو الاظهر قالوا ثانيا انه يحتمل الثلث التواطؤ والاشتراك
وحقيقة لاحدهما ووقوع واحد من اثنين اقرب من وقوع
واحد بعينه تقريره وجوابه ما مر في مسئلة السارق
والسارقة قال مسئلة ما له محمل لغوي اقول اللفظ
قد يرد من الشرع وله محملان احدهما امر لغوي وللاخر
امر شرعي مثاله الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل انه
يسمى صلوة في اللغة وانه كالصلوة في اشتراط الطهارة
مثال اخر الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل انه يسمى
جماعة حقيقة وانه يحصل بهما فضل الجماعة
فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون مجملا
بل يحمل على المحمل الشرعي لنا ان عرف الشارع ان يعرف
الاحكام الشرعية ولذلك بعث ولم يبعث لتعريف
الموضوعات اللغوية فكان ذلك قرينة موضحة للدلالة
فلا اجمال قالوا اللفظ يصلح للمحمل اللغوي والشرعي لانه
هو المفروض ولم يتضح دلالته على احدهما لعدم الدليل

فرضنا وهو معنى الاجمال الجواب لا نم انه لم يتضح دلالته
بل يتضح بما ذكرنا من ان عرف الشرع تعريف
الاحكام دون اللغة وغايته انها لم تتضح بدليل
خاص فيه ولا يوجب عدم الاتضاح مطلقا قال
مسئلة لا اجمال اقول قد يكون اللفظ مسمى شرعي
ومسمى لغوي بناء على القول بالحقائق الشرعية
مثاله النكاح بمعنى لغة الوطي وشرعا العقد وقد يقع
في الاثبات نحو قوله عليه السلم وقد دخل على عائشة
اعندك شيء فقالت لا فقال اني اذا الصائم وفي
النهي كنهيه عن صوم يوم النحر ومثل هذا اللفظ
اذا صدر عن الشارع هل يكون ظاهرا في معناه
الشرعي او مجملا بينهما فيه مذاهب احدها المختار
انه ليس بمجمل بل هو للشرعي في الاثبات والنهي ثانيها
انه مجمل ثالثها للغزالي ان كان في الاثبات فهو
للشرعي وان كان في النهي فمجمل رابعها لعموم لا اجمال
فيهما اذ يتعين في الاثبات الشرعي وفي النهي اللغوي
لنا ان عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضي
ظهوره فيه عند صدوره عنه فلا اجمال احتج
القائل بالاجمال بانه يصلح لهما ولم يتضح وهو
معنى الاجمال الجواب لا نم انه لم يتضح بما ذكرنا من
العرف احتج الغزالي بان الاثبات واضح بما ذكرناه
واما النهي فلا يمكن حمله على الشرعي والا لكان
صحيحا واللازم منتف اما الملازمة فلان الصحيح

ما وافق امر الشارع وهو المراد بالشرعي واما انتفاء
اللازم فلان النهي يدل على الفساد ولا يدل على
الصحة لنا الجواب ان الشرعي ليس هو الصحيح
شرعا بل ما سماه الشارع بذلك الاسم من الهيئات
المخصوصة حيث يقول هذه صلوة صحيحة وهذه صلوة
فاسدة والا لزم في قوله عليه السلم دعي الصلوة ايام
اقرائك ان يكون مجملا من الصلوة والدعاء و
اللازم منتف لانه ظاهر في معناه الشرعي قطعا احتج
الرابع القائل بظهوره في الاثبات في الشرعي على
ما ذكرتم ايضا وفي النهي في اللغوي بانه يتعذر الحمل على
الشرعي للزوم صحته وانه باطل كبيع الحر والملاقيح
والمضامين كل ذلك مما نهى عنه الشارع وشيء منها
مما لا يصح الجواب ما تقدم ان الشرعي ليس هو الصحيح
وبانه يلزم في قوله عليه السلم دعي الصلوة ايام اقرائك
ان يكون المنهي عنه اللغوي وهو الدعاء وبطلانه
ظ قال البيان اقول البيان يطلق على فعل
المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم و
التكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل وعلى ما
حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين
ومحله وهو المدلول وبالنظر الى المعاني الثلاثة اختلف
تعريف العلماء له فقال الصيرفي بالنظر الى الاول هو اخراج
الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد عليه
ثلاث اشكالات احدها البيان ابتداء من غير

بحر شکم
نطفه کرد درشت باشد

تقرير اشكال البيان وليس ثم اخراج من حيز الاشكال واما
ان اللفظ المحتمل في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز
ثالثها ان الوضوح هو التجلي بعينه فيكون تكرارا وعلى
انها مناقشات واهية وقال القاضي والاكثرون نظرا
الى الثاني انه هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري
نظرا الى الثالث هو العلم عن الدليل والمبين يقابل المجمل
فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب
فكذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد وفي مركب
وقد يكون في فعل وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو
ظ وقد يكون ولم يسبق اجمال كمن يقول ابتداء الله
بكل شيء عليم قال مسألة الجمهور ان الفعل
اقول الفعل بل يكون بيانا الجمهور على انه يكون
بيانا خلافا لشرذمة لنا انه عليه السلام بين الصلوة
والحج بالفعل فان قيل انما البيان بقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم لا بالفعل قلنا البيان
بالفعل وذلك دليل كون الفعل بيانا لا انه هو البيان
ولنا ايضا ان مشاهدة الفعل ادل في بيانه من الاخبار
عنه ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة
فلا يبعد في العرف والبيان والزيادة ما لا ادري لو
الفعل يطول فيلزم منه تاخير البيان مع امكان التعجيل
وانه غير جائز الجواب اولا لا نسلم ان الفعل اطول من
القول وقد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل
فان ما في ركعتين من الهيآت لو بين بالقول بيانا اشد

زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان بكثير وثانيا لا نسلم لزوم
تاخير البيان اذ تاخير البيان لا يشرع فيه عقيب
الامكان ولا اشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل
وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد
تاخيرا لكن قال العبد اذا دخل البصرة فسار في الحال
فبقي في سيره عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد
بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور وثالثا
ما معنى قولك لا يجوز التاخير مع امكان التعجيل
اذا لم يكن فيه غرض او اذا كان فح بيانه انه وان
تاخر البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع عن وقت الحاجة
وهذا المتاخر عنه يجوز قال مسألة اذا ورد
اقول اذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل كل واحد
منهما صالح ان يكون بيانا له فاما ان يتفقا او يختلفا
فان اتفقا كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافا واحدا
او امر بطواف واحد فاما ان يعرف المتقدم منهما
اولا فان عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به والثاني
تاكيد وان جهل فالبيان احدهما من غير تعيين وقيل
ان كان احدهما ارجح بعينه هو المتاخر والاخر المتقدم
لان المتاخر تاكيد والمرجوح لا يكون تاكيدا الجواب
ان ذلك انما يلزم في المفردات نحو جاءني القوم كلهم و
اما المؤكد المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التي يؤكد
بعضها بعضا بعد بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت
اضعف من الاولى واستقلت فانها بانضمامها

اليها بعضدها تأكيدًا وتقريرًا مضمونها في النفس زيادة
تقرير هذا اذا اتفقا واما ان اختلفا كما لو طاف
طوافين وامر بطواف واحد فالمختار ان القول هو البيان
والفعل ندب له او واجب عليه مما اختص به ولا فرق
فيه بين ان يكون القول متقدما او متأخرا وذلك
لان فيه جمعا بين الدليلين وفي الحمل على الآخر ابطال احدهما
كما ستذكره وقال ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان
ايا ما كان وهو باطل لانه يلزم نسخ الفعل اذا كان هو المتقدم
مع امكان الجمع وانه باطل بيانه انه اذا تقدم الفعل وهو طوافان
وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد فقد
نسخ احد الطوافين عنا قال مسألة المختار
اقول قد اختلف في وجوب زيادة قوة البيان
على قوة المبين والاكثر على وجوب كونه اقوى وقال
الكرخي يلزم المساواة اقل ما يكون وقال ابو الحسين
بجواز الادنى لنا اما انه لا يجوز بالمرجوح فلانه
يلزم الغاء الراجح بالمرجوح وانه باطل بيانه ان العام
اذا خصص والمطلق اذا قيد بالبيان لا بد على المخرج
منهما كذلك لان العام والمطلق في القوة بعد الغاء دلالة
العام عليه وهو اقوى بدلالة المخرج عنه وهو
اضعف وذلك مما ادعيناه واما انه لا يجوز بالمساوي
فلانه يلزم التحكم او ليس احدهما مع تساويهما اولى
بالابطال من الآخر هذا كله في الظني اما المجمل
فيكفي في بيانه ادنى دلالة ولو مرجوحا اذ لا يعارض

قال مسألة لا يجوز اقول قد اختلف في
جواز تأخير البيان فاما عن وقت الحاجة فلا يجوز
اتفاقا الا على قول من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق
واما عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالمختار
انه يجوز وقال الصيرفي والحنابلة يمتنع وقال الكرخي
يمتنع في غير المجمل وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره وقال
ابو الحسين مثل ما قال الكرخي لكنه في البيان الاجمالي
واما التفصيلي فيجوز تأخيره فيجب ان يقول هذا
العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم
سينسخ ولا يجب تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة
التي قيد بها وتعيين وقت النسخ والجبائي يوافق
ابو الحسين في غيره فلا يجب بيان ذلك اجمالا
لنا قوله في الغنيمة فان لله خمسه الى قوله ولذي القربى
ثم بين ان السلب للقاتل اما عموما على رأي واما
اذا رآه الامام على رأي وبين ان ذوي القربى بنو هاشم
دون بني امية وبني نوفل فهذا عام تأخر عنه بيانه اذا
ورد من غير بيان تفصيلي وهو الظاهر ولا اجمالي اذ لو اقترن
به لنقل ولان الاصل عدمه ولنا ايضا انه قال واقيموا
الصلوة ثم بين جبرئيل الصلوة بين الرسول بالتدريج وكذلك
قال وآتوا الزكوة فاوجب الزكوة ثم بين تفاصيل
الجنس والنصاب بالتدريج وكذلك قال السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فاوجب حد السرقة ثم بين اشتراط
الحرز والنصاب بالتدريج ولنا ايضا انه روى ان

جبرئيل قال النبي صلى الله عليه وآله اقرأ فقال ما اقرأ ثم قال
اقرأ فقال ما اقرأ كرر ثلث مرات ثم قال بعد الثالثة
اقرأ باسم ربك فبين المراد واعترض عليه بان
هذا استدلال بظاهر الخبر وانما يصح فيما لم يعلم
متروك الظاهر وهذا معلوم انه متروك الظاهر لان الامر
ان كان على الفور فلا يجوز تأخيره ولا بد تأخيره عن
وقت الحاجة وان كان على التراخي فان الوجوب متراخي
دون الجواز بل جواز الفعل يثبت بالفور فان ادعاء
تعلق الوجوب بالتاخر والجواز ايضا حكم يحتاج الى
البيان كما يحتاج الوجوب لا فرق بينهما في ذلك
فيمتنع تاخيره انفسه لا بد تاخيره عن وقت الحاجة
مع كونه قبل البيان على الفور او على التراخي فانه قبل
البيان لا يجب شيء اصلا لا بالفور ولا بالتراخي انما
يجيء ذلك الترديد بعد الفهم ثم قال المص وذلك كثير في
الصور التي اخر فيها البيان كقوله الزانية والزاني
فاجلدوا ثم بين ان المحصن يرجم وكما نهى عن بيع الرطب
ثم شكى الانصار بعد ذلك فرخص في العرايا ومن
استقرا علم ذلك قطعا قال استدل اقول
هذه دلايل للمذهب المختار ضعيفة وهي ثلثة الاول استدل
بقوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً وجه
الاستدلال ان البقرة المامور بذبحها كانت بقرة
معينة لا اي بقرة كانت كما هو الظاهر فقد اريد به خلاف
الظاهر ثم تاخر البيان فانه نص دليلا وانما قلنا انها

كانت معينة بدليل انهم لما قالوا ادع لنا ربك
يبين لنا ما هي اولا وما لونها ثانيا اجيبا عنهما بسؤالهم
فقال انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة
صفراء فاقع لونها والضمير في السؤال لغير المامور بها
فكذلك في الجواب وبدليل انهم لم يؤمروا بالتجديد ولو كا
بقرة ما لكان الامر بالمعين امرا بالتجديد لا بالاول وبعضه
سياق الاية والاتفاق وبدليل انه لما ذبح تلك
المعين طابق الامر بذبح المعين ويعلم قطعا انه لو ذبح
غيره لما كان مطابقا للامر فعلم ان المامور بها
معين الجواب منع كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما
فلا يحتاج الى بيان فيتاخر بدليل يامركم ان تذبحوا
بقرة وهو ظاهر في بقرة غير معينة فيحمل عليها وبدليل
قول ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة
لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم وبدليل قوله وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ دل على انهم
كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين
كان تعنتا وتعللا واستدل المص بقوله تعالى إِنَّكُمْ
وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ لما نزلت
قال ابن الزبعرى اليس قد عبدت الملائكة والمسيح
فنزلت إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ
عَنْهَا مُبْعَدُونَ فتاخر البيان الجواب ان ما لما
لا يعقل فنقول ان الرسول ص قال له ما اجهلك بلغة
قومك الم تعلم ان ما لما لا يعقل واما نزول قوله ان

الذين سبقت فلم يكن سابا لظهور خروج الملائكة
والمسيح بل زيادة توضيح وبيان احتيج اليه لجهل الغير
هذا مع انه خبر وانما النزاع في التكاليف التي يحتاج
الى معرفتها للعمل بها ولذلك عممنا المسئلة في التاخير
الى وقت الحاجة واستدل ايضا بانه لو كان تاخير
البيان ممتنعا لكان ممتنعا لذاته او لغيره ولو كان
احدهما لعرف بالضرورة او بالنظر وكلاهما منتفيان اما
الضرورة فبالضرورة ولانه يمتنع دعوتها في محل الخلاف واما
النظر فلانه لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه
لعلمنا انه لا يحصل بالبيان الا بارتفاع ذلك وانه
لا يصلح مانعا كما في النسخ الجواب المعارضة بالمثل
اذ يقال لو كان جائزا لعرف ضرورة او نظرا وكلاهما منتف
فالضرورة للخلاف والنظر لانه لو جاز فلعدم المانع ولا
جزم به لجواز عدم الوجدان قالت المانع اولا
هذه شبهة المخالفين فالمانعون من جواز تاخير
البيان في الخطاب قالوا اولا لو جاز ذلك فاما الى مدة
معينة او الى الابد وكلاهما باطل اما الى مدة معينة
فلانه تحكم ولانه لم يقل به قائل واما الى الابد فلانه
يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف مع عدم
الفهم الجواب نختار جواز الى مدة معينة عند الله وهو
الوقت الذي يعلم انه مكلف به فيه ولا تحكم ولا يحتاج
بقول به قالوا ثانيا لو جاز تاخير البيان ولكان المتكلم
بالعام غير مبين قاصدا به التفهيم فاللازم باطل

الملازمة فلانه مخاطب والخطاب يستلزم التفهيم
لانه مشتق لتوجيه الكلام الى المخاطب لاجل
التفهيم ولذلك لا يصح خطاب الجماد وخطاب
الزنجي بالعربي واما بطلان اللازم فلانه لو قصد
التفهيم فاما الظاهر وهو غير مراد فيكون قصده
جهالة لا يصح مقصودا للشارع واما الباطنة
انه متعذر فيلزم القصد الى ما يمتنع حصوله وانه
سفه الجواب اولا النقض بالنسخ فانه خطاب الدوام
مع انه غير مراد فما هو جوابكم فيه هو جوابنا وثانيا
الحل وهو انه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص
عند الحاجة فلا يلزم جهالة او لم يعتقد عدم التخصيص
لتجويزه ولا احالة اذ لم يرد منه فهم التخصيص
تفصيلا قال عبد الجبار اقول كان
عبد الجبار ومن تابعه ممن يقول بامتناع تاخير المجمل
والظاهر سوى النسخ وان لم يذكره في اول المسئلة ولهم
مقامان امتنع تاخير بيان المجمل ولهم فيه وجهان
قالوا اولا تاخير بيان المجمل يوجب الجهل بصفة العبادة
والجهل بصفتها التي يخل بفعله في وقتها فامتنع بخلاف
النسخ فانه لا يخل بذلك فالجواب ان وقت
العبادة وقت بيان صفتها لا قبله فلا يخل بفعلها
في وقتها قالوا ثانيا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز
الخطاب بالمهمل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة
انه لو امتنع لامتنع لانه غير مفهوم والمفروض انه عدم

الافهام لا يصلح مانعا والا لامتنع الخطاب بالمجمل
لا يقال المجمل له معنى مبين آخر والمهمل لا معنى له فافترقا
لانا نقول الكلام فيما وضعه من المهملات مع
نفسه من غير اصطلاح مع المخاطب فخاطبه به مريدا
وضعه له ثم تبين مراده اخر الجواب منع الملازمة
والفرق بان في المجمل يعلم ان المراد احد معنييه ولا يقع
ويعصي بالعزم على فعله وتركه اذا بين بخلاف المهمل
فانه لا يفهم منه شيء الثاني منع تاخير بيان الناسخ
النسخ وفرض الكلام في التخصيص فقال تاخير بيان
التخصيص يوجب الشك في كل واحد واحد من
افراد العام هل هو مراد للمتكلم او لا فلا يعلم منه تكليف
واحد بعينه فينتفي التكليف الذي هو غرض
الخطاب بخلاف النسخ فان الكل داخل الى
ان ينسخ الجواب ان ذلك في التخصيص يوجب الشك
في كل واحد على البدل وفي النسخ يوجب الشك في
الجميع اذ يجوز في كل زمان النسخ عن الجميع وعدم
بقاء التكليف فكان النسخ اجدر بان يمنع من
التخصيص فيكون تجويزه في التخصيص دون النسخ
تحكما باطلا قال مسئلة المختار اقول اذا
قلنا بجواز تاخير البيان بعد تبليغ الحكم الى المكلف
مجملا فتاخير تبليغ الرسول عم الحكم الى وقت الحاجة
اجدر بالجواز اذ لا يلزم فيه شيء مما كان يلزم
في تاخير البيان من المفاسد واما على تقدير منعنا

تاخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه
لنا القاطع بانه لا يلزم منه مع لذاته ولو صرح به
لم يمتنع ولعله اوجب عليه لمصلحة في التاخير
قالوا قال تعالى بلغ ما انزل اليك والامر للوجوب
وهو للفور والا لم يفد فايدة جديدة لان وجوب
التبليغ في الجملة ضروري نقضي بالفعل الجواب بعد
تسليم ان الامر للوجوب بانتفاء التجوز وانه على
الفور لانه خلاف المختار فما ذكرتم ضعيف لجواز
تقوية ما علم بالعقل بالنقل ان هذا الامر ظاهر في تبليغ
لفظ القرآن لا في كل الاحكام اقول مسئلة
المختار قال اذا جوزنا تاخير البيان وعدمه
الى وقت الحاجة فجواز اسماع العام للداخل تحت
العموم مع عدم اسماع المخصص له الى وقت الحاجة
اجدر بالجواز لان عدم الاسماع اسهل من العدم
واما بناء على المنع من تاخير البيان فقد اختلف
فيه والمختار جوازه لنا ان تاخير اسماعه مع وجوده
اقرب من تاخيره مع عدمه وقد بينا جواز ذلك
وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع محل كلامه
على ان النزاع انما هو مع المانع وقد اثبتنا مع
الابعد فالاقرب اجدر ولنا ايضا ان ذلك لو لم
يجز لم يقع وقد وقع فان فاطمة عليها السلام
سمعت قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
وهو عام ولم تسمع مخصصه وهو قوله عم نحن معاشر

الانبياء لا نورث الا بعد حين ومنها ان الصحابة
سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة وهو
عام ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله عم في المجوس
سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين قال
مسئلة المختار اقول اذا منعنا تاخير المخصص
مثلا فلا يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض
ضرورة واما اذا جوزناه فهل يجوز ذلك او
يجب اذا ذكر بعض ان يذكر الجميع فيه خلاف
والمختار الجواز لنا ان قوله تعالى اقتلوا المشركين
بين فيه اخراج اهل الذمة ثم العبد ثم المراة بالتدريج
وكذا في آية السرقة والميراث وغيرها قالوا تخصيص
البعض يوهم وجوب الاستعمال في الباقي وانه
تجهيل فيمتنع من الشارع الجواب لانم امتناعه منه
قال العموم مع تاخير البيان يوهم وجوب الاستعمال
في جميع ما اخرج وهذا يوهم وجوب استعماله في
بعضه فاذا جاز ايهام الجميع فايهام البعض اولى
بالجواز قال مسئلة يمتنع اقول نقل الغزالي
ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا
ثم اختلفوا في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحث
يغلب على النفس ظن انتفاء المخصص وقال القاضي
لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه وهذا
الخلاف لا يختص بهذه المسئلة بل كل دليل مع
معارضه لنا انه لو اشترط القطع لبطل العمل

باكثر العمومات المعمول بها اتفاقا اذ القطع لا سبيل
اليه وانما تفيد عدم الوجدان قالوا ان كانت المسئلة
مما كثر فيها البحث ولم يطلع على مخصص فالعادة
قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث
قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد
يوجب القطع بانتفائه لانه لو اريد بالعام الخاص
لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم الاطلاع على المخصص
هو العموم قطعا الجواب منع المقدمتين وهو
العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند
بحث المجتهد واستند بانه كثيرا ما بحث او
بحث فحكم ثم وجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظ
قال الظاهر والماول اقول ومن اقسام
المتن الظ والماول فالظ في اللغة هو الواضح ومنه
الظهر وفي الاصطلاح ما دل على معنى دلالة
ظنية وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية
قسيم له وقد يفسر بانه ما دل دلالة واضحة فيكون
النص قسما منه ثم دلالة الظنية اما بالوضع كالاسد
للحيوان المفترس واما بعرف الاستعمال وهو ما دل
كالغائط للخارج المستقذر اذ غلب فيه بعد ان كان
في الاصل للمكان المطمئن من الارض والتاويل
مشتق من آل يؤول اذا رجع تقول آل الامر الى كذا اي
رجع اليه ومآل الامر مرجعه وفي الاصطلاح حمل
الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التاويل الصحيح

الفاسد فان اردت تعريف التاويل الصحيح زدت
الحمله دليل يصيره راجحا لانه بلا دليل او مع دليل
مرجوح او مساو فاسد وقال الغزالي التاويل
احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن
من المعنى الذي دل عليه الظاهر وهو ضعيف اذ يرد
عليه ان الاحتمال ليس تاويلا انما التاويل هو الحمل
عليه والاحتمال شرط له اذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا
يحتمله ويرد على عكسه التاويل المقطوع به فانه
تاويل ولا يصدق عليه الحد اذ لا يعضده دليل
يصير به اغلب على الظن بل دليل يفيد القطع وهو
ضد الظن قوله وقد يكون اقول التاويل
ثلثة اقسام لانه قد يكون قريبا فيترجح بادنى
مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج لبعده الى المرجح
الاقوى ولا يرجح بالمرجح الادنى وقد يكون متعذرا
لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا بل يجب رده و
الحكم ببطلانه وقد عد من تاويلات الحنفية
عشرة وحكم ببعدها فمنها تاويلهم قوله عليه السلام لغيلان
وهو الثقفي وفي النسخ لابن غيلان وقد اسلم على
عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن قالوا
ماولنا بان امسك اي ابتداء النكاح وفارق
سايرهن اي لا تنكحهن واما بان امسك اربعا اي
الاوايل منهن وفارق سايرهن اي الاواخر ولذلك
يروون وجوب تجديد النكاح ان تزوجهن معا

وامساك الاربع الاوايل ان تزوجهن مرتبا ويرى
ان التمسك في الصورتين اي ربع شاء بلا تجديد
وجه بعده ان غيلان كان متجددا الاسلام لا
يعرف شيئا من الاحكام حتى يخاطب بغرضها مرتبا
على سبق علمه ولا شك انه يبعد خطاب مثله
بمثله هذا مع انه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من
غيره اصلا مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين
ولو كان لنقل قطعا ومما اشبه ذلك تاويلهم
قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك
ايتهما شئت وفارق الاخرى بمثل ما مر وهذا ابعد
مما تقدم اذ فيه ما مر من وجهي البعد وهو تجدد
اسلامه وعدم نقل التجديد ويختص بثالث وهو التصريح
بقوله ايتهما شئت فدل على ان الترتيب غير معتبر
فيهما تاويلهم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا
لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين شخصا
كحاجة شخص واحد في ستين يوما لا فرق بينهما
عقلا ووجه بعده انه جعل المعدوم وهو طعام
ستين مذكورا بحسب الارادة والموجود وهو
اطعام ستين عدما بحسب الارادة مع امكان
ان يكون المذكور هو المراد لانه يمكن ان يقصد
اطعام الستين دون واحد في ستين يوما لفضل
الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعا للمحسن
فيكون اقرب الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا بالدعا

الواحد ومنها تاويلهم قوله تعالى في اربعين شاة شاة
قالوا قيمة شاة لما تقدم ان المقصود دفع الحاجة
الى قيمة الشاة كالحاجة الى الشاة وهذا ابعد مما
قبله لانه اذا وجب قيمة الشاة فلا يجب الشاة فيجب
ان لا تكون مجزية وانها تجزي اتفاقا وايضا مرجع
المعنى المستنبط من الحكم وهو دفع الحاجة المستنبط
من ايجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالابطال
وكل معنى اذا استنبط من حكم ابطله فهو باطل لانه لا
يوجب بطلان اصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته
اجتماع صحته وبطلانه وانه محال فينتفي صحته فيكون
باطلا ومنها تاويلهم قوله عليه السلام ايما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل قالوا
المراد بقوله ايما امرأة انما هي الصغيرة والامة والمكاتبة
وبقوله فنكاحها باطل انه يؤول الى البطلان غالبا
لاعتراض الولي عليه وانما قلنا المراد ذلك لان المرأة
غير من ذكرنا مالكة لبضعها ورضاها هو المعتبر فيصح
كبيع سلعة ملكها فان قيل وكان ينبغي ان لا يجوز
للولي الاعتراض كما في بيع السلعة قلنا اعتراض الاولياء
ههنا لدفع نقيصة ان كانت فان الشهوة مع قصور
النظر مظنة الوقوع فيها فاذا علم عدمها بعدم اعتراض
الولي فقد حصل المقصود ولا يتاتى مثله في السلعة
ووجه بعده انه ابطل ظهور قصد النبي عليه السلام التعميم
في كل امرأة بتمهيد اصل من الاصول فان واضع

القواعد اذا ذكر واحكم على تفصيل فهم منه قصد التعميم
العموم وبحال ذلك قواعد كلية وان لم يكن اللفظ
صريحا في العموم بخلاف والالفاظ صريحة في العموم وهو اتى
بأيما وهو من صيغ العموم صريحا وهي مؤكدة بما فحمله على نادر
وهي الصغيرة والامة والمكاتبة ثم حمل قوله باطل باطل
بتكرير لفظ البطلان ثلث مرات تاكيدا ثم وقع
نفيا لاحتمال السهو والتجوز على نادر بعد وهو مصير
الى البطلان عند اعتراض الولي لقصد ان كانت
لا شك انه بعيد بمنزلة اللغز ولذلك لو قال
السيد لعبده اكرم ايما امرأة لقيتها ثم قال اردت
المكاتبة عد سفيها هذا مع امكان قصد التعميم و
يكون الغرض منع استقلال المرأة عن نهوضها بنفسها
بما لا يليق بمحاسن العادات نهوضا بنفسها
ولا شك ان نكاح نفسها من هذا القبيل تشهد به
العرف ولا يمكن انكاره ومنها تاويلهم قوله عليه السلام
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل قالوا هو محمول
على قضاء الصوم ونذره وانما حملوه عليه لما ثبت
عندهم من صحة الصيام بنية من النهار ووجه بعده
انهم حملوه على النادر فصار ايضا كاللغز فان صح
المانع من الحمل على الظاهر وهو ما زعموه دليلا على
صحة الصيام بنية من النهار فينبغي ان يطلب
اقرب تاويل مثل نفي الفضيلة ومنها تاويلهم قوله تعالى
ولذي القربى فحملوه على الفقراء منهم لان المقصود منه

سد الخلة ولا اخذ مع الغنى ووجد بعضهم انهم عطلوا
لفظ العموم مع ظهور ان القرائن تقوم مع الغنى بسبب مناسب
الاستحقاق قال وقد بعضهم اقول حمل ابا اكر
قوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالعَامِلِين
لابد على انه لبيان المصرف لا للاستحقاق فقد بعض
العلماء من ذلك الى من الشا وكذا البعيد لكون اللام ظاهرا
في الملك فقال العاملين منه لان سياق الاية قبلها وهو الرد
على لمزهم ولمزهم في المعطين ورضاهم عنهم اذا اعطوهم و
سخطهم عليهم اذا منعوهم فمقتضى بيان المصرف لئلا
يتوهم في المعطين انهم مختارون في الاعطاء والمنع
فيندفع اللمز فدل ان ذلك هو المراد وقد يقال بان
ذلك حصل بيان الاستحقاق ايضا فلا يصلح
صارفا عن الظا قال الدلالة اقول ومن
اقسام المتن المنطوق والمفهوم وذلك ان اللفظ اذا
اعتبر بحسب دلالته فقد يكون دلالته بالمنطوق
وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق
اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر
ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم بخلافه وهو ما دل لا
في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من
احواله وما هاهنا مصدرية لتصح قسما للدلالة قال
والا الصريح اقول المنطوق ينقسم صريح وغير صريح
فالصريح ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة
او بالتضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ

له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم الى
دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون
مقصود المتكلم اولا فان كان مقصود المتكلم
فذلك بحكم الاستقراء قسمان احدهما ان يتوقف
الصدق والصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة
اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان
ولو لم يقدر المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم
يرفعا واما الصحة العقلية فنحو واسئل القرية اذ لو لم يقدر
اهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا
واما الصحة الشرعية فنحو قول القايل اعتق عبدك
عني على الف لانه يستدعي تقدير الملك اي مملكا لي
على الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا و
ثانيهما ان تقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا
فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به و
يسمى تنبيها وايماء وسياتي في باب القياس بابا
مفصلا وان لم يكن مقصود المتكلم يسمى دلالة اشارة و
ضرب لها امثلة فمنها قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات
عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن
شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان
اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك
ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه قصد
المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر
اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة

وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان
الطهر اقل من ذلك لذكره ومنها قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين
فيهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس
مقصودا في الايتين بل المقصود في الاولى بيان حق
الوالدة وما تقاسيه من التعب في الحمل والفصال وفي
الثانية بيان اكثر مدة الفصال ولكن لزم منه ذلك
كما ترى ومنها قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم الاية فان قوله حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر يعلم منه جواز
الاصباح جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم
يقصد في الاية ولكن لزم من استغراق الليل بالرفث
والمباشرة انه الى التطهر يكون جنبا في جزء النهار
قطعا قال ثم المفهوم اقول ما ذكرناه اقسام المنطوق
واما المفهوم فينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة
لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا
واثباتا او لا فالاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت
عنه وهو الذى سماه غير محل النطق موافقا في الحكم
للمذكور وهو ما سماه محل النطق وهذا يسمى فحوى
الخطاب ولحن الخطاب وصرت للامثلة فمنها
قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فعلم من حال
التافيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل
النطق مع الاتفاق وهو اثبات الحرمة فيهما ومنها

قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره والمذكور مثقال ذرة والمسكوت
عنه ما فوقه والحكم متحد وهو الجزاء بهما اذ الرؤية كناية
عنه ومنها قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان
تامنه بقنطار يؤده اليك فعلم منه تادية ما دون
القنطار وقوله ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده
اليك فعلم منه عدم تادية ما فوق الدينار وقوله وهو
تنبيه بالادنى على الاعلى فلذلك كان الحكم في غير المذكور
اولى منه في المذكور فالجزاء باكثر من المثقال اشد
مناسبة منه بالمثقال والتادية بالدينار انسب منه
بالقنطار وعدم التادية بالقنطار انسب منه بالدينار
ولا يمكن معرفة ذلك الا بعد كون الحكم اشد مناسبة
للمسكوت عنه منه في المذكور الا باعتبار
المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع
التافيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة في
الجزاء والامانة في اداء القنطار وعدمها في اداء الدينار
قوله تنبيه بالادنى اي بالادنى وهو الاقل مناسبة على
الاعلى وهو الاكثر مناسبة وفي المنتهى بالادنى على الاعلى
او بالاعلى على الادنى ولا يخفى تقريره قال ومن ثم
اقول من قال ان التعدية باعتبار معنى مناسب
قال القوم انه قياس جلي واثر غير سديد لانا نقطع
بافادة هذه الصيغ لهذه المعاني قبل شرع القياس وان من
الذ المبالغة قال لا تعط ذرة فهم المنع مما فوقها قطعا مع قطع

النظر عن الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا ايضا
ان الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع
اجماعا وههنا قد يكون مندرجا مثل لا تعط ذرة
ويدل على عدم اعطاء الاكثر فالذرة داخلة في الاكثر
وفي المقدمة الاولى مناقشة ولو قطع النظر عن
المعنى المشترك المناسب الموجب للحكم وعن كونه كذلك في
الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك الجواب
انه شرط لتناول اللغة انه يثبت به الحكم حتى يكون
قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس
فهو قايل به ولو كان قياسا لما قال النافي للقياس به وقد قال
ان الخلاف لفظي **قال** وقد يكون **اقول** مفهوم الموافقة
قد يكون قطعيا وهو اذا كان التعليل بالمعنى وكونه
اشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة
وقد يكون ظنيا كما اذا كان احدهما ظنيا كقول
الشافعي اذا كان القتل الخطاء يوجب الكفارة فالعمد
اولى واذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس
اولى وانما قلنا انه ظني لجواز ان لا يكون المعنى ثم الزجر
الذي هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك
والتلافي للضرر وربما لا يقبلهما العمد والغموس لعظمهما
قال مفهوم المخالفة **اقول** الثاني من قسمي المفهوم
مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب وهو
اقسام الاول مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكوة

فهم منه ان ليس في المعلوفة زكوة الثاني مفهوم الشرط
مثل وان كن اولات الاحمال فاجلهن ان يضعن
حملهن فهم انهن ان لم يكن اولات حمل فاجلهن خلافه
والثالث مفهوم الغاية مثل فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره مفهومه انها اذا نكحت زوجا
غيره تحل الرابع مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم
ثمانين جلدة فيفهم ان الزايد على الثمانين غير واجب
فهذا ما ذكره ومنه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله
ومفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات ومفهوم
الحصر مثل العالم زيد ثم ذكر ان شرط مفهوم المخالفة
باقسام امورا الاول ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه
بالحكم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم
في المسكوت عنه فكان مفهوم موافقة لا مخالفة
الثاني ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب المعتاد
مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب
كون الربائب في الحجور ومن شانهن ذلك فقيد به
لذلك لا لان حكم اللاتي ليس في حجوركم خلافه
ومثل قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك لان الخلع
غالبا انما يكون عند خوف ان لا تقوم كل من
الزوجين بما امر الله فلا فهم منه ان عند عدم
الخوف لا يجوز الخلع ومثل قوله ايما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الغا

ان المراة انما يباشر نكاح نفسها عند منع الولي
ولا يفهم منه انها اذا نكحت نفسها باذن وليها
لم يكن باطلا الثالث ان لا يكون لسؤال السائل عن
المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل
هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة
او يكون الغرض بيان ذلك لمنزلة السائمة دون المعلوفة
الرابع ان لا يكون هناك تقرير يوجبها الحكم المسكوت
والا فربما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله او يكون
خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه او غير ذلك
مما يقتضي تخصيصه بالذكر فان وجه الدلالة
فيه ان للصفة فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف
فيدل عليه فاذا ظهرت فائدة اخرى بطل وجه
دلالته عليه **قوله** اما مفهوم **الاول** فقد عرفت
اقسام المفهوم جملة وهذا تفصيلها واما مفهوم
الصفة فقال به الشافعي واحمد والاشعري وكثير
من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي
والمعتزلة وقال به ابو عبد الله البصري في ثلث صور
دون ما عداها احدها ان يكون ذكرها للبيان
كما قال خذ من غنمهم صدقة ثم بين بقوله في الغنم السائمة
فيها زكوة ثانيها ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة
كخبر التحالف وهو قوله اذا تخالف المتبايعان
في القدر او في الصفة فليتحالفا وليترادا ثالثها
ان يكون ما عدا الصفة داخلا فيما له الصفة مثل

ان قبول الحكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل
فيه فيدل على عدم الحكم به لنا ان ابا عبيد لما سمع
قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اي
مطل الغني يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على ان
لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ولما سمع
قوله عليه السلام مطل الغني ظلم قال يدل على ان مطل
غير الغني ليس بظلم وقيل في قوله عم لان يمتلي بطن
الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا المراد بالشعر
ههنا الهجاء مطلقا او هجاء الرسول خاصة فمنعه
وقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء وفيه معنى
لان قليله وكثيره سواء فيه فجعل الامتلاء من الشعر
في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه ان
غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد الزم من يقول بـ
الصفة المفهوم فكيف من التصريح بها هذا
وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة وهما عالمان
بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة ولو لم يفده
لغة لما فهم منه فظهر افادته لغة وهو المطلوب واعترض
عليه بانا لا نم فهمهما ذلك لغة لجواز ان بنيا على
اجتهادهما والجواب ان اكثر اللغة انما يثبت بقول
الائمة معنا كذا وهذا التجويز قائم فيه وانه لا يقدح
في افادة الظن ولو كان قادحا لما ثبت مفهوم شيء
من اللغات واعترض عليه ايضا بالمعارضة بمذهب
الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية فدل انه

ليس من مفهوم اللقب الجواب انه لم يثبت نفي الاخفش
له كما ثبت اثبات ابي عبيد والشافعي لان
ابا عبيد قد كرر ذلك في مواضع كما علمت وصار
القدر المشترك مستفيضا والشافعي روى
عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له
ولا كذلك الاخفش ولو سلم فمن ذكرناه وهو
ابو عبيد والشافعي ارجح من الاخفش لانهما امامان
اعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فانما شهادة
بالاثبات وهي شهادة بالنفي والمثبت اولى بالقبول
من النافي لانه انما نفى لعدم الوجدان وانه لا يدل
على عدم الوجود الا ظنا والمثبت للوجدان وانه
يدل على الوجود قطعا ولنا ايضا لو لم يدل على ان
المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لما كان
لتخصيص المذكور بالذكر فائدة غيره واللازم باطل لانه
لا يستقيم ان يخصص احاد البلغاء بغير فائدة
فكلام الله تعالى ورسوله اجدر واعترض بانه اثبات
لوضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من
الفائدة وانه باطل لانه لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة
وانما يثبت بالنقل الجواب لا نم انه اثبات الوضع
بالفائدة بل يثبت بطريق الاستقراء عنهم ان كل
ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعينت لان يكون
مراده وهذا كذلك فانه يندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية
فكان اثباته بالاستقراء لا بالفائدة وانه بعيد

المفهوم

المفهوم فيه فيكتفى به ولنا ايضا انه ثبت دليل
التنبيه والايماء وهو انه لو ذكرها لو لم يرد به التعليل
لكان بعيدا والمفهوم لو لم يثبت لزم ان لا يكون
الكلام مفيدا ولا شك ان البعد اخف محذورا
من عدم الافادة فاذا اثبتنا التنبيه حذرا من لزوم البعد
فلان نثبت المفهوم حذرا من لزوم عدم المفيد احرى واعترض
عليه بمفهوم اللقب اذ يجري فيه مثل ذلك وهو انه لو لم
يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر
وليس بمعتبر اتفاقا الجواب ان اللقب لو اسقط لاختل
الكلام فذكر لعدم الاختلال وهو اعظم فائدة
فلم يصدق انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره
مفيدا وهو المقتضي لاثبات المفهوم فينتفي دليلهم
على المفهوم واعترض ايضا بانا لا نم انه لولا التخصيص
فلا فائدة بل فائدته تقرير دلالته على المذكور لئلا
يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال
في الغنم زكوة جاز ان يكون المراد المعلوفة تخصيصا
فلما ذكر السائمة زال الوهم الجواب ان ذلك فرع عموم
مثل الغنم في قوله في الغنم السائمة زكوة حتى يكون
معناه في النعم سيما السائمة زكوة وذلك مما لم يقل
به احد فيجب رده ولو سلم العموم في بعض الصور كان
خارجا عن محل النزاع لان النزاع فيما لا شيء يقتضي
التخصيص سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور ودفع توهم
التخصيص فائدة سواها واعترض ايضا ان فائدة لو

الاجتهاد بالقياس وهو الحاق المسلوب بالمذكور بمعنى
جامع وهذه انص فايدة فلا سقوط التفصيل الجواب
انه بتقدير المساواة في المعنى المقتضي للحكم يخرج عن
محل النزاع اوقد شرطنا عدم المساواة والرجحان
واما اذا لم يساو فقد صرح في قولنا لافادة سوى
التخصيص فينتفي ما ذكرتم ويتعين التخصيص فائدة
استدلال اقول قد استدل على المذهب المختار
بوجوه ضعيفة منها ما ذكرها استدلال بانه لو لم
يكن ظاهر الحصر لزم الاشتراك اعني اشتراك المسكوت
عنه والمذكور في الحكم واللازم منتف اما الملازمة
فلعدم الوسط بين الاختصاص والاشتراك في ترتب
الحكم في المذكور قطعا فان لم يثبت في المسلوب فهو
الاختصاص وان ثبت فيهما فالاشتراك وهذا تردد بين
النفي والاثبات فلا واسطة بينهما واما انتفاء اللازم
فلانه ليس للاشتراك اتفاقا غايته انه محتمل الجواب انه
عني بالحصر ان السائمة تنفي عن المعلوفة ثم لكن غير محل
النزاع وان عني به ان الجواب المذكور انتفى عن المعلوفة فلا
ان اللفظ لو لم يدل عليه يتعين ثبوت الاشتراك لانه لم يتعرض
لاحدهما لا بنفي ولا باثبات فلا دلالة له على احدهما
والحاصل انه يلزم من عدم الاختصاص الاشتراك
ولا يلزم من عدم افادة الاختصاص الاشتراك في
افادته له والامام قد ذكر ما هو قريب مما تقدم وهو
انه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم

منتف اما الملازمة فاذ لا معنى للحصر فيه الا اختصاصه
به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل واما انتفاء
اللازم فللعلم الضروري انه يفيد اختصاص الحكم
بالمذكور وهذا مثل ما تقدم والجواب فانه
ان عني مثل لفظ السائمة وانه منتف في المعلوفة فهو
غير محل النزاع وان عني ما يتعلق بالسائمة من الحكم وانه
منتف في المعلوفة فهو محل الدلالة للفظ عليه
اثباتا او نفيا ولا يلزم من لزوم احد الامرين دلالة
اللفظ على احدهما والاولى ان يقال ان اراد به
اختصاص الحكم المنفي فلا نزاع فيه وان اراد اختصاص
متعلقه فما ذا لا يلزم من عدم الحكم فيه الحكم
بالعدم فيه ثم ان الدليلين كليهما معوضان بمفهوم
اللقب فانهما يجريان فيه مع بطلانه اتفاقا بانه
ان يقال اللقب لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك
واللازم باطل ولو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص فانه
يفيده قطعا واستدل ايضا بما نقل انه اذا قيل
الفقهاء الحنفية فضلاء ولا مقتضي للتخصيص
مما تقدم نفرت الشافعية ولولا فهمهم نفي الفضل
عن غيرهم لما نفروا الجواب لا نسلم الملازمة بل النفرة
اما للتصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال كما سفر
من المقدم في الذكر لاحتمال ان يكون للتفضيل
وان جاز ان يكون لغيره واما التوهم المعتقدين لافادة
النفي عن الغير قصد ذلك في الصورة المذكورة فنفروا

عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل
عنهم او ان المغفرة انما هو للمعتقدين ذلك بحسب
اعتقادهم وامرهم واستدل ايضا بقوله تعالى إن
تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ فقال عم
لازيدن على السبعين دل انه عليه السلم فهم منه ان
ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك
مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فثبت
مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في رواية
الجواب منع فهم ذلك لان ذكر السبعين للمبالغة
وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم
المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة ولعله عليه السلم
علم انه غير مراد ههنا خصوصية سلمناه لكن لا نم فهمه
منه ولعله باق على اصله في الجواز اذ لم يتعرض لنفي
ولا اثبات والاصل جواز الاستغفار للرسول وكونه
مظنة الاجابة ففهم من حيث انه الاصل لا من التخصيص
بالذكر واستدل ايضا بقول يعلى بن امية لعمر ما بالنا
نقصر من الصلوة وقد امنا وقد قال تعالى وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ
أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ فقال عمر عجبت
مما عجبت فسألت النبي صم فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انهما فهما
من تقييد قصر الصلوة بحال الخوف عدم قصرها
عند عدم الخوف واقر الرسول عليه السلم عمر عليه ولولا
افادته لغة لما فهماه ولما اقر الرسول الجواب لا نم انهما

فهما منه بجواز انهما حكما بذلك باستصحاب
الحال في وجوب تمام الصلوة وذلك لان الاصل
الاتمام وخولف في الخوف بالاية فبقي في غيره فلا
يعدل عنه الا بدليل واذا جاز ذلك لم يتعين ان يكون
الفهم منه فلا يقوم حجة فيه واعلم ان هذا مفهوم
الشرط لا الصفة ولعل الغرض الزام من لا يفصل
بينهما واستدل ايضا بان افادته للتخصيص يفضي
الى تكثير الفائدة فان اثبات المذكور ونفي غيره اكثر
فائدة من اثبات المذكور وحده وكثرة فائدته يرجح
المصير اليه لانه ملائم لغرض العقلاء وهذا انما يلزم
من يجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع وقد علمت
انا لا نقول به فلا يلزمنا وقد اعترض عليه بان دلالته على
النفي عن الغير يتوقف على تكثير الفائدة اذ بسببه
وانما يحصل تكثير الفائدة بدلالته على النفي عن الغير
وذلك دور وظ الجواب ان هذا لازم في كل موضع ثبت
الشيء لفائدة سواء كان وضعا او حكما شرعيا
او غيرهما فيجب ان لا يثبت شيء لفائدة اصلا في
المقاصد والحكم وانه ظ البطلان وجوابه الذي
ينحل به الشبهة ان حصول الفائدة الموقوف والموقوف
عليه ليس بواحد وان اتحد اللفظ فلا دور وذلك
ان المتوقف عليه الدلالة تكثر الفائدة عقلا وهو ان
تعقل انه لو دل لكثرت الفائدة لا على تكثر الفائدة
عينا وهو حصول الفائدة في الواقع والمتوقف على

الدلالة وهو بكر الباقلاني عينا لا عقلا اي حصولها
في الواقع لا بعقل حصر لها عنده واستدل ايضا
لو لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم نفي
نحو قوله عليه السلام طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه
ان يغسل سبعا احدهن بالتراب يلزم ان لا يكون
السبع مطهرة لان الطهارة اذا حصلت بدون
السبع فلا يحصل بالسبع لانه تحصيل الحاصل وانه
مح وكذا في قوله خمس رضعات يحرمن يلزم ان لا
يكون الخمس محرمة لان الحرمة تحصل بدون الخمس
فلا يحصل بالخمس لانه تحصيل الحاصل قال الثاني
لو ثبت اقول هذا دليل النافين للمفهوم قالوا
اولا لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لانه اما عقلي
ولا مدخل له في مثله واما نقلي اما متواتر فكان يجب
ان لا يختلف فيه واما آحاد وانه لا يفيد في مثله لان
المسئلة اصولية الجواب منع اشتراط التواتر وعدم
افادة الآحاد في مثله والا امتنع العمل باكثر ادلة الاحكام
لعدم التواتر في مفرداته وايضا فانا نقطع ان
العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في
فهم معاني الالفاظ بالآحاد كنقلهم عن الاصمعي
والخليل وابي عبيدة وسيبويه قالوا ثانيا لو ثبت
المفهوم لثبت في الخبر واللازم باطل اما الملازمة
فلان الذي به ثبت في الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة
قائم في الخبر واما انتفاء اللازم فلانه لو قال في الشام

الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم
من اللغة والعرف قطعا وقد اجيب عنه بجوابين
احدهما منع انتفاء اللازم فانا نلتزم ان الخبر فيه مثل
الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر في نفي المعلوفة بها
الا للدليل وثانيهما انه قياس للخبر على الامر والقياس في
اللغة لا يجوز وهذان الجوابان لا يستقيمان فالاول
لانه مكابرة والثاني لما مر ان مثله استقرائي
لا قياس والجواب الحق ان الخبر وان دل على ان المعلوفة
عنده غير مخبر عنه فلا يلزم ان لا يكون حاصلا في
الخارج بخلاف الحكم فانه لا خارجي له حتى يجري فيه
ذلك فان وجوب الزكوة هو نفس قوله اوجبت فاذا
انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب الزكوة فيه
قال وهذا دقيق لكنه رجوع الى نفي المفهوم وكونه
مسكوتا عنه وعدم حكم وتعرض وهو بعينه مذهب
الخصم قالوا ثالثا لو صح القول بالمفهوم لما صح ان
يقال ادّ زكوة الغنم السائمة والمعلوفة لا مجتمعا
ولا متفرقا واللازم ظ البطلان بيان الملازمة انه
وانه في منافاة مفهوم كل المنطوق الآخر وان قولك
ومفهوم الموافقة لا تقل له اف واضربه ولا شك ان
ذلك غير جائز فكذا هذا واما المجوز فلوجهين
احدهما ان المنطوقين مع المفهومين متعارضان و
المنطوق اقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى
لذكر العددين فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم ويكون

بثبانه قولك اذ زكوة الغنم فضيع ذكر السائمة والمعلوفة
بخصوصهما ثانيهما انه تناقض فان مفهوم كل تناقض
لمنطوق الاخر الجواب لا نم انه كمفهوم الموافقة لقطعية
ذلك وظنية هذا وانما ذكرت في بيانه فالجواب عن
الاول بان الفايدة في ذكر القيدين عدم تخصيص
احدهما عن العام فان العام ظ في تناول الخاص و
يمكن اخراج احدهما عنه تخصيصا الدو اذا ذكرهما
بالخصوص لم يمكن ذلك وعن الثاني انه لا تناقض في
الظواهر مع امكان الصرف عن معانيها الدليل وقد قام
اقوى دليل عليه قالوا رابعا لو كان المفهوم حقا لما
ثبت خلافه للمفهوم واللازم بط اما الملازمة فلانه
يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم
التعارض واما انتفاء اللازم فلانه قد ثبت في نحو لا
تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة او مفهومه عدم النهي
عن القليل منه والنهي ثابت في القليل والكثير الجواب
لا نم الملازمة قولك التعارض مم بل القاطع يقع
مقابلته الظ فلا يقوى الظواهر للمعارضة فلا تقع
من الطرفين سلمنا لكن التعارض وان كان خلاف
الاصل وجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان
الاصل البراءة ونخالفها بالدليل وهو اكثر من ان
يحصى واعلم انه قد يورد هذا على وجه يندفع الجواب
وهو انه لو كان المفهوم حقا لزم التعارض عند
المخالفة وهو خلاف الاصل فاذا لم يثبت لم يلزم

بما يقتضي خلاف الاصل مرجوح الى الدليل يدل
عليه فاذا اقام عليه دليلا صح دليلا فكان ذلك
معارضة ثالث واما مفهوم الشرط مفهوم
الشرط اقوى من مفهوم الصفة وكل من قال
بمفهوم الصفة قال به وقد قال به بعض من لا يقول
بمفهوم الصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري
من المانعين لمفهوم الصفة على المنع من
مفهومه ايضا للقائل به ما تقدم في مفهوم الصفة
من مقبول ومزيف فنقل لي هنا بعينها وله
ايضا دليل يختص به وهو انه اذا ثبت كونه شرطا
لزم من انتفائه انتفاء المشروط وان ذلك هو
معنى الشرط وربما يقال هو شرط لانتفاء الحكم
لا لثبوته وقد اعترض عليه بانه لا يتعين ان يكون
شرطا لجواز استعماله في ان السببية بل غلبته فيها
اتفاقا الجواب لا يضر ذلك سواء قلنا بوجوب
اتحاد السبب او بجواز تعدده اما ان قلنا بالاتحاد
فلانه اذا انتفى انتفى المسبب لامتناع المسبب بدون
سببه بل المسبب مع عدم السبب اجدر بالانتفا
من المشروط لانتفاء شرطه مع وجود السبب
واما ان قلنا بجواز التعدد فلان الاصل عدم
غيره وان جاز فاذا انتفى فقد انتفى السبب مطلقا
فينتفي المسبب وقد اعترض عليه بايراد بعض
وهو قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء

ان اراد كما تخصيصا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز
الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاكراه عليه
غير جائز بحال من الاحوال اجماعا الجواب اولا انه
مما خرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان الاكراه يكون
عند ارادة التحصن ولا مفهوم في مثله كما عرفت
وثانيا ان المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض
اقوى منه وهو الاجماع وقد يجاب عنه بانه يدل
على عدم الحرمة عند عدم الارادة وانه ثابت اذ لا
يمكن الاكراه حينئذ لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرهن
البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه واذا لم
يمكن لم يتعلق به التحريم لان الشرط التكليف
الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة قال
مفهوم الغاية اقول مفهوم الغاية اقوى من الشرط
فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به
كالقاضي وعبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء
احتج القائل به بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه
وهو ان قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس معناه
اخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدر ما ثبت
الوجوب بعد ان غابت الشمس لم تكن الغيبوبة اخر
وهو خلاف المنطوق وقد يقال الكلام في الاخر نفسه
لا فيما بعد الاخر ففي قوله الى المرافق المرافق اخر وليس
النزاع في دخول ما بعد المرفق قال واما مفهوم اللقب
مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل

في الغنم زكاة فنفي عن غير الغنم وقد نفاه الجمهور وقال
ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة به وقد تقدم ان المفهوم
انما يعتبر لفائدة لاجل ان لا فائدة غيره واللقب
قد انتفى فيه المقتضي لاعتبار المفهوم اذ لو طرح لاختل
الكلام ولنا ايضا انه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله
ظهور الكفر لانه مفهومه نفي رسالة غيره من الانبياء
وكذا من قولنا العالم موجود وزيد موجود او بكر
عالم او قادر اذ يفهم منه نفي هذه الصفات عن الغير
فيلزم نفيها عن الله بل كان زيد موجود ظاهرا كذبه
واللوازم باطلة اجماعا واستدل بان القول بمفهوم اللقب
يلزم منه ابطال القياس والقياس حق والمفضي الى
ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلا بيان
اللزوم ان النص الدال على حكم الاصل ان تناول
الفرع ثبت الحكم فيه بالنص والا دل على انتفاء الحكم
فيه فكان اثباته بالقياس قياسا في مقابلة النص
فلا يعتبر الجواب ان القياس حيث يعتبر ساوى الفرع
الاصل في المعنى الذي اثبت له الحكم واذا حصل
ذلك دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل
مفهوم المخالفة كما علمت هذا في الصفة والشرط
مما هو اقوى وقد اتفق على حقيقة مفهومه فكيف في اللقب
وهو الاضعف المختلف فيه وقد انكره كثير ممن
اثبت ذلك والحاصل ان موضع القياس لا يثبت فيه
مفهوم اللقب اتفاقا فاذا لم يجتمعا في محل فكيف

يدفع القياس قالوا لو قال المؤمن لخاصمه ليست امي زانية
ولا اختي تبادر منه الى الفهم نسبة الزنا الى
ام الخصم واخته ولذلك وجب عليه الحد عند
مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك
الجواب ان ذلك مفهوم من القراين الحالية وهي الخصام
وارادة الايذاء والتقبيح فيما يورده غالبا وليس
مما نحن فيه من المفهوم الذي يكون اللفظ دالا عليه
فيه لغة **قال** واما الحصر **اقول** مفهوم انما هو
نفي غير المذكور في الكلام اخرا مثل انما زيد قايم وانما
القايم زيد وانما ضرب زيد عمرا يوم الجمعة امام الامير
قايما وقد اختلف فيه فقيل لا يفيد الحصر فهو انما
وما مؤكدة فقولك انما انت نذير في قوه انك نذير
وقيل يفيده بالمنطوق فلا فرق بين انما انت نذير
وبين ما انت الا نذير وقيل يفيده بالمفهوم قال الاول
وهو القايل بانه لا يفيده لا فرق بين ان زيدا قايم
وانما زيد قايم وما ههنا زايدة فهو كالعدم وقال الثاني
وهو القايل بانه يفيد بالمنطوق لا فرق بين انما
الحكم الله وبين لا اله الا الله وكلاهما نقر بالملك
وافادته بعبارة اوضح الاستدلال والمنع عليهما
وقد يحتج في افادته للحصر بمثل انما الاعمال بالنيات
انما الولاء لمن اعتق اذ يتبادر منه عدم صحة العمل
بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق الجواب ان الحصر ثمة
من عموم الاعمال والولاء اذ معناه كل عمل بنية وكل

ولاء للمعتق وهو على كل موجب فينفي مقابلة الجزئي
السالب وهو بعض العمل بغير نية وبعض الولاء ليس
لمن عتق بل لغيره فان قلت يحتمل الولاء للمعتق
ولغيره اذ لا منافاة قلت هو ظاهر في نفي الولاء عن
غيره والا كان ما للغير ولاء وليس للمعتق ولا يمكن
ان يقال هذا تغاير بالاضافة لا تغاير وجودي
وذلك كما يقال ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في كمالها
وان لم يمنع الشركة بما ذكرنا ان ملكية غيره ملكيته
وليست له **قال** واما مفهوم الحصر **اقول** مفهوم
الحصر ان تقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له
والترتيب الطبيعي خلافه فيفهم من العدول اليه
قصد النفي عن غيره مثاله اذا لم يقل زيد صديقي
او زيد العالم قال صديقي زيد او العالم زيد والمراد
بصديقي وبالعالم هو الجنس نافيا على عموم لعدم
قرينة العهد اذ لو وجدت خرج عن محل النزاع ولم يدل
على نفي الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقا وهذا
مثل انما فقيل لا يفيد اصلا وقيل يفيد بالمنطوق
وقيل بالمفهوم الاول وهو المانع لافادة الحصر
قال لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس
وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر وانهم لا يقولون به
بيانه ان دليلهم في العالم زيد ان العالم لا يصح للجنس
هو الحقيقة الكلية لان الاخبار بانها زيد الجزئي
كاذب ولا معين لعدم القرينة المصادفة الى العهد

فرضنا فكان لما تصدق عليه الجنس مطلقا فيفيد
كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا
الدليل آت بعينه في قولنا زيد العالم والا اشترك
الدليل موجب للاشتراك في الحكم وايضا لو كان
العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقدم
مغيرا لمفهوم الكلام واللازم بط لما الملازمة فلانه لو
اتحد مفهوم العالم متقدما او موخرا وكلا التركيبين يفيد
بين زيد والعالم الاتحاد بهو هو وكون ذات احدهما
هو ذات الاخر لزم اما شمول الحصر ان افاد العموم او
عدمه ان لم نفده وهو خلاف المفروض واما بطلان
اللازم فظ لانه انما يتغير بالتقدم والتاخر النسبة
التركيبية دون المفردات وقد يقال عليهما ان الوصف
اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوف به واذا
وقع مسندا قصد به كون ذات ما موصوف به وهو مناف
للاول فاندفع الاول واما الثاني فان اردت بتغير
المفهوم هذا القدر منعنا بطلانه وان اردت غيره
منعنا الملازمة الثاني وهو القائل بالحصر قال لو لم
يفد الحصر لادى الى الاخبار بالخاص عن العام وانه بط
اما الملازمة فلانه لا قرينة للعهد وليس للجنس بل لما
صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو عمرو مثلا مصدوق
عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وعمرو وقد اخبر
عنه بزيد واما بطلان التالي فلان الخبر ثابت
للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو واذا ثبت

هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع تقابله
لعموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد
تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما
ذاك الا بجعله لمعهود ذهني وهو شخص كامل اي
منتهى في العلم قد تصور المخاطب وتوهم وانت
تعلم انه يخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد
الجواب اولا ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا
يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل حصر العالم
في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او منتهيا في العلم
ويكون حاصلا ان اللام للمبالغة في علمه لا لحصر
العلم فيه وهو مناف لما زعمتم وثانيا انه يلزم في
زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الاخبار بالعام عن
الخاص وبين الملازمة وانتفاء اللازم بما بيناهما
بعينه وربما توهم الفرق بين الصورتين باحد
وجهين الاول ان الاخبار بالاعم عن الاخص
جائز قطعا فلا يسمع الدليل على بطلانه بخلاف العكس
وهذا غلط لانه انما يصح الاخبار بالعام عن الخاص
اذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شيئا يصدق عليه
واما اذا كان معرفة فلا لا يقال الانسان هو الحيوان
بعين ما ذكرتم الثاني ان اللام في العالم اذا تاخر
عن زيد كان المعلوم هو زيد بخلاف ما لم يتقدم ما
يصلح ان يكون للمعهود ثم انه لا يحصل وهو احد
مقدمات الدليل ولا يصدق هنا وهذا ايضا غلط

لان العالم ينبغي ان يكون وهو منقطع وزيد مستعملا بافادة
معناه الافرادي ثم نسخ كالموصولات فانك اذا قلت
زيد هو الذي علم كان الذي علم مستعملا عند افراده ولم
يكن اشارة الى زيد وانما يتعلق به ويصير هو اياه بعد
الاسناد الحاصل في التركيب فكذا اللازم الذي هو بمعناه
قال النسخ الرابع ما اشترك فيه الكتاب
والسنة والاجماع وهذا وهو النسخ مشترك بين الكتاب
والسنة دون الاجماع لما سنبين من انه لا ينسخ ولا ينسخ
والنسخ في اللغة يقال بمعنى الازالة نسخت الشمس
الظل ونسخت الريح آثار القدم اي ازالته وبمعنى النقل
نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخ النحل
اي نقلها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في
المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث والتناسخ
في الارواح لانه نقل من بدن الى بدن واختلف فيه
حقيقة فقيل حقيقة فيهما فهو مشترك بينهما وقيل
وهو الازالة والنقل مجاز باسم الملزوم للازم اذ
النقل ازالة عن موضعه الاول وقيل الثاني وهو النقل
والازالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمي واما في
الاصطلاح فهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر
فقوله رفع الحكم الشرعي ليخرج المباح بحكم الاصل فان
رفعه بدليل شرعي متاخر ليس بنسخ وقوله بدليل شرعي
ليخرج رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متاخر
ليخرج نحو صل عند كل زوال الى آخر الشهر فان كان

مشعرين لا زاد لانه هو الصواب
ان نقل والنقل مجاز باسم اللازم
[illegible]

انه يقال انه ليس برفع فان الحكم ما ثبت باول الكلام
لان الكلام بالتمام فكيف يرفع لكن التقريب وقع
التوهم بما نقصد في الحدود وربما يقال عليه ان
الحكم كلام الله وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه
فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره فاجاب عنه
بان المراد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن
ثابتا فانا نقطع بان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن
قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع
انتقاؤه وتاخره وان نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم
شيء بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذي
نعنيه بالرفع واذا تصور الحكم والرفع كذلك كان
امكان رفعه ضروريا وكذا تاخره قال الامام
هذه تعريفات للنسخ لم يرتضها وهي اربعة الاول
الامام هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط
دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان دائما في
علم الله دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو
واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف
فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوقيفه تعالى
اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ اعترض
بوجوه منها انه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لا
هو فقال النسخ الحكم لا دليله والخبر ومنها انه غير مطرد
لدخول ما ليس بنسخ فيه وهو قول العدل نسخ حكم كذا
فانه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام وليس بنسخ

ضرورة بينها انه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه اذ
قد يكون النسخ بفعله عم ومنها انه تعريف الشيء بنفسه
لانه قد شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ فيكون
انتفاء الشرط انتفاء انتفاء النسخ وهو حصول
النسخ فيكون حاصل كلامه ان اللفظ الدال
على حصول النسخ وقد يجاب عنها بانه قد علم ان
الحكم يدوم ما وجد شرطه وامده وليس شرطه
الا عدم قول اما الدال على انتفائه فقاطع الدوام
هو ذلك القول وهو النسخ وكما ان الحكم ليس الا
قوله او فعله فالنسخ ليس الا ذلك القول وقول العدل وفعل
الرسول يدلان على ذلك القول فهما دليلا النسخ
الدال بالذات والمراد انما هو الدال بالذات وبما
ذكرناه ظهر انه لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وان كان
في الخارج هو النسخ وكذلك كل حد ومحدود متحدان
ذاتا ويتغايران مفهوما الثاني قال الغزالي هو
الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه
عنه واعترض عليه بالثلاثة الاول وهي ان اللفظ
دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج فعل الرسول
ويرد هنا سؤال نقضه وهو ان قوله على وجه لولاه
لكان ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج
اليه اما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لا يكون
الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلانه لولاه

لاستمر الحكم الاول فكان دفعا لا رفعا كالتخصيص
وقد يجاب عن الرابع بان قوله لولاه لكان ثابتا
احتراز عن قول العدل لانه قد ارتفع بقول الشارع
رواه العدل ام لا ومع تراخيه عنه كقولنا متاخرا
احتراز عن الغاية الثالث قال الفقهاء النص
الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده
واعترض عليه بالثلاثة الموردة على الغزالي والامام
والجواب ما عرفت مع ان قول الراوي ليس بنص وقد
يلتزم كون الفعل اذا افاد حكما نصا فيه فانه يوصف
بما وصف به الالفاظ من الظاهر والمجمل هذا ولا معنى
لفرارهم من الرفع الى الانتهاء لان كل ذلك يحتمل
امورا ثلثة اثنان فاسدان وواحد نزاع لفظي احدها
انهم فروا من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما
فلا يتصور رفع شيء منهما وهذا فاسد فان انتهاء
امد الوجوب لا يتصور مع دوام الوجوب وعدم دوامه
هو رفعه فقال بالرفع معنى وانكره لفظا فافض
ثانيها انهم فروا منه لان التعلق بفعل مستقبل لا يمكن
رفعه فاذا نسخ علم انه لم يكن متعلقا به وهذا ايضا
فاسد لانه لا يلزم منه القول بامتناع النسخ قبل
الفعل لانه اذا صدق ان ما نسخ من الخطاب
لم يتناوله الخطاب لا ينسخ ولا شك ان الخطاب
في قوله صل يوم الخميس قد تناول الفعل في الجملة
فيجب ان لا يمكن نسخه كما ذهب اليه المعتزلة وهو

خلاف مذهب الفقهاء لان الفقهاء لانهم
يرون النسخ بيان امد التعلق بالمستقل المظنون
استمراره قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن مستمرا
في نفس الامر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن
وزال التعلق المظنون وهذا التحقيق لكنه ليس خلافا
في المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعا
وهو مرادنا بالرفع ومرادهم بالانتهاء فصار
لفظيا الرابع قالت المعتزلة اللفظ الدال على ان مثل
الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه
لكان ثابتا واعترض عليه بالامر بعبادة التي وردت
على الغرائب بعينها وبخامس بحته وهو المقيد بالمرة
بفصل وصورته ان يقول يجب عليكم الحج في جميع السنين
مرة واحدة وهو قد نسخ مرة فان هذا اللفظ دال على
ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا لحكم عموم الكلام
لم يدفعه التقييد بالمرة قال والاجماع عقلي
اقول اجمع اهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه وخالف
اليهود غير العيسوية في جوازه قالوا امتنع عقلا وابو
مسلم الاصفهاني في وقوعه فقال انه وان جاز عقلا لكنه
لم يقع لنا انا نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض وقوعه
لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح ام لا اما اذا
لم يعتبر فظاهر لان الله يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت
فلانا نقطع ان المصالح تختلف باختلاف الاوقات

كشرب دواء في وقت دون وقت فلا يبعد ان
يكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم
وفي وقت رفعه واما الوقوع فانه جاء في التورية
ان ادم امر بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق
وهو النسخ وقد استدل عليه بان السبت كان في عمل
موسى مباحا ثم حرم وكان الختان جائزا ثم
اوجب يوم الولادة عندهم والجمع بين الاختين
كان جائزا ثم حرم عندهم وكل ذلك نسخ الجواب
منع كونها نسخا لانه رفع لامور كانت مباحة
بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ كما علمت
قال قالوا لو نسخ شريعة موسى الخ هذه
حجج مانعي النسخ قالوا اولا لو نسخ شريعة موسى
لبطل قول موسى وهذه شريعة مؤبدة ما دامت
السموات والارض والثاني باطل لكونه متواترا
فلا يمكن بطلانه منا وقول رسول فلا يمكن بطلانه
معنى الجواب الزام بطلانه ومنع كونه قول موسى
ومتواترا بل هو مختلق قيل انما اختلقه ابن
الراوندي والدليل على انه مختلق انه لو كان
صحيحا عندهم لقضت العادة بان يقولوه للنبي
ويحتجوا به عليه ولم يقع والا لاشتهر عادة قالوا ثانيا
ان نسخ الله الحكم فاما لحكمة ظهرت له لم يكن ظاهرة له
قبل اولا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء وانه
على الله محال والثاني لان ما لا يكون لحكمة فهو عبث

وهو انه على الله تعالى محال الجواب انا لا نعتبر المصلحة
فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم او غيره فلا
يلزم سلمناه لكن المصلحة تختلف باختلاف
الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء في وقت
او حالة ومضرته في حالة اخرى او وقت اخر فقد
تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لانه يتجدد ظهور
مصلحة لم تكن ظاهرة فلا يلزم بداء والحاصل ان عدم
ظهور المصلحة تجددها اخرنا الاثبات ولا
بداء او تجدد العلم بها اخرنا النفي ولا عبث
قالوا ثالثا الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبد وكيف
كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه
بعد تلك الغاية لا يكون نسخا لكن نقول حكم الى القيد
ثم نقول في القيد لا نسلم دليس فيه رفع قطعا واما اذا
كان مؤبدا فلانه لا يقبل النسخ اما اولا فلانا نقول اذ
حاصله انه مؤبد ليس مؤبدا واما ثانيا فلانه يؤدي
الى تعذر الاخبار بعنى التابيد لوجه من الوجوه اذ ما من
عبارة تذكر له الا وتقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة
ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن التعبير عنه والا
به واما ثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتابيد
حكم ما وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصلوة والصوم
واما رابعا فلانه يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم وانتم
لا تقولون به الجواب ان التابيد يمكن ان يجعل قيدا
في الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في الوجوب

نفسه والبحث جعل قيدا في الفعل نفسه اي الفعل ابدا
واجب في الجملة وصح فلا يلزم انه لا يقبل النسخ وذلك
كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه
السنة ثم نسخ قبله فيكون رمضان ظرفا للصوم
والوجوب ثابت قبله ويرتفع فلا يوجد فيه واذا
جاز ذلك مع التنصيص في الوقت فمع قيد التابيد
وانه ظني تناوله ويمكن ان لا يتناوله اجدر وتحقيقه
ان قوله صم رمضان ابدا يدل على ان كل صوم شهر
من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير
مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع
الوجوب ومعناه عدم استمراره منافيا له وذلك
كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات
داخل في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب
قطعا ولم يكن نسخا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات
تناول الخطاب له نعم الممتنع ان يجعل التابيد قيدا
للوجوب بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ
حتى يأتي زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه
انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع
فيه والتحقيق ان زمان الواجب غير زمان الوجوب
فقد يتعدد الاول مما لا بد دون الثاني قالوا رابعا
لو جاز النسخ فهو اما لارتفاع الحكم فاما قبل وجوده
او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم
يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واما

بعد وجوده فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان
ما صار موجودا لا يصير معدوما هو بعينه بل عسى
ان لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه
ثم واما مع الوجود فلان ذلك هو امر زايد وهو انه
لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات
هو حصر حين لا يوجد وانه مستحيل الجواب ان هذا
يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل
المراد ان التكليف الذي كان متعلقا به قد زال
وهو ممكن كما يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة انه بعد
الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو
معنى الارتفاع في النسخ لا ان الفعل يرتفع لا
خامسا اما ان يكون الباري تعالى عالما باستمراره
ابدا او بانه يعلم الى وقت معين فيكون الحكم في علمه مؤقتا
وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقول الذي
ينقضه فيه لا يكون رافعا الحكم ثابت فلا يكون
نسخا الجواب نختار انه يعلمه الى وقت معين
وهو الوقت الذي يعلم انه ينسخ فيه وعلمه بانتفائه
بنسخه اياه لا يمنع النسخ بل يوجب وجود النسخ
فكيف ينافيه قال وعلى الاستبهام اقول
ما ذكرنا كله مع اليهود ودلنا على امكانه ودليل على
الوقوع ان الامة اجمعت على ان شريعتنا ناسخة
لما يخالفها من الاحكام ثم نقول اجمع شريعتنا ان
توقف على النسخ وقد ثبت بالبرهان فقد صح النسخ

[illegible]

ولا يجاز اثبات النسخ بالادلة السمعية لان كل
ما لا يتوقف على السمع يجوز اثباته به والاجماع منها
وانه ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا ثم
نسخ بالتوجه الى الكعبة وانها كانت الوصية للوالدين
والاقربين واجبة وقد نسخت بآيات المواريث
وانه ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ
بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير لا يحصى ومن
ارادها فعليه بالكتب المصنفة فيه قال مسئلة
المختار اقول هذه مسئلة النسخ قبل الفعل
وصورتها ان نقول حجوا هذه السنة ثم نقول
قبل دخول عرفة لا تحجوا وقد اختلف في جوازه فالمختار
جوازه ومنعه المعتزلة والصيرفي لنا انه ثبت بالدليل
فيما تقدم ان التكليف ثابت قبل وقت الفعل وقت
جواز رفعه بالنسخ كما يرتفع بالموت لانهما سواء وقد
يجاب عنه بان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا
فلا يرتفع ولنا ايضا ان كل نسخ نسخ قبل وقت الفعل
وقد اعترفتم بثبوت النسخ فيلزمكم تجويزه قبل الفعل
اما ان التكليف بالفعل بعد وقته ممتنع لانه ان فعل
اطاع وان ترك عصى فلا نسخ ولكن في وقت فعله لان
فعل واطاع برئ فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد
تحققها وقد ينقل الكلام فيما لم يفعل شيئا من الافراد
التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ كذلك فلا يحصل
الالزام واستدل بقصة ابرهيم وهي انه امر بذبح ولده

[illegible]

ونسخ قبل التمكن من الفعل اما الاول فقد ثبت
بما اوتي به ولانه اقدم على الذبح وترويع الولد فلو لم يكن
مامورا به لكان ذلك ممتنعا شرعا وعادة واما الثاني
فلانه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا
واعترض عليه بالاول انه لو لم يفعل وقد حضر الوقت
لكان عاصيا لجواز ان يكون الوقت موسعا فيحصل
التمكن فلا يعصي بالتاخير فيجيب بالجواب اما اولا فلانه
لو كان موسعا لكان الوجوب متعلقا بالمستقبل لان
الامر باقي قطعا فاذا نهي عنه فقد نسخ تعلق
الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم من النسخ
فقد جاز ما قالوا انه ممتنع وهو المط واما ثانيا فلانه
لو كان موسعا لاخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترويع
الولد عادة اما رجاء انه ينسخ عنه واما رجاء ان يموت
فيسقط عنه لعظيم الامر ومثله مما يؤخر عادة
وربما دفعوه بوجوه اخر منها انه لم يؤمر بشيء وانما
توهم ذلك توهما بارادة الرؤيا ولو سلم فلا نسلم انه امر بالذبح
انما امر بمقدماته من اخراجه واضجاعه وتله للجبين
وهذا ليس بشيء لما مر من قوله افعل ما تؤمر واقدامه
على الذبح والترويع المحرم لولا الامر كيف ويدل على
خلافه قوله ان هذا لهو البلاء المبين وقوله وفديناه
بذبح عظيم ولولا الامر لما كان بلاء مبينا ولما
احتاج الى الفداء وعلى اصلهم هو تورط الانبياء
في الجهل بما نظر انه امر وليس بامر وذلك غير جائز

الا انه لم يذبح بل روي انه ذبح وكان كلما قطع
شيئا التحم عقيب القطع وايضا روي انه جعل صفيحة نحاس
او حديد تمنع الذبح وهذا لا يسمع اما اولا فلانه خلاف
العادة والظ ولم ينقل نقلا معتبرا واما ثانيا فلانه
لو ذبح لما احتيج الى الفداء ولو منع الذبح بالصفيحة
مع الامر به لكان تكليفا بالمحال وهم لا يجوزونه ثم قد نسخ
عنه والا لاثم بتركه فيكون نسخا قبل التمكن قالوا لو كان
الفعل واجبا في الوقت الذي عدم الوجوب فيه لكان
مامورا به في ذلك الوقت وتوارد النفي والاثبات على
محل واحد وانه ممتنع وان لم يكن واجبا في ذلك الوقت
فلا يكون نفي الوجوب نسخا له بالجواب نختار انه ليس
مامورا به في ذلك الوقت قولكم فلا نسخ قلنا ثم
فانه مامور به قبل ذلك الوقت ثم ورد تجويز تركه في
وقت آخر متعلقا بالفعل في الذي كان الوجوب
متعلقا به كما لو مات قبل الوقت فانقطع عنه التكليف
بالموت فالتكليف وعدمه قبل الوقت ثبتا معا فلا
تناقض الا ان متعلقهما الفعل في وقت واحد
وذلك جائز وانه محل النزاع تنبيه مسئلة الجمهور
قوله الحكم المقيد بالتابيد ان كان التابيد قيدا
في الفعل مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز
نسخه وان كان التابيد قيدا للوجوب وبيانا لمدة
بقاء الوجوب واستمراره فان كان نصا مثل ان
يقول الصوم واجب مستمر ابدا لم يقبل خلافه والا قبل

وحمل ذلك على مجازه لنا انه لا يرتفع في دلالته على
جزئيات الزمان على دلالة قوله صم غدا على صوم
غد وقد قدمنا ان ذلك قابل للنسخ فاذا جاز ذلك
مع قوة الخصوصية فيما تناوله فهذا مع ظهوره في
احتماله ان لا يتناول اولى بالجواز قالوا التأبيد
معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان
متناقضا فلم يجز عليه الله الجواب لا نم التناقض اذ لا
منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية
التكليف به وذلك كما لا منافاة بين ايجاب صوم
مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان
كما لو قال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف
بالصوم في غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد تكليف
قال مسئلة الجمهور اقول قد اختلف في جواز
نسخ التكليف من غير تكليف آخر يكون بدلا عنه فجوزه
الجمهور ومنعه قوم لنا انه ان لم يعتبر رعاية المصالح
فلا اشكال وان اعتبر فلا استحالة عقلا في ان
يكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل ولنا ايضا
انه لو لم يجز لما وقع منه قوله فقدموا بين يدي
نجويكم صدقة اوجب الصدقة عند مناجاة
الرسول ثم نسخ بلا بدل ومنه ان الامساك بعد
الفطر عن المباشرة كان واجبا ثم نسخ بلا بدل
ومنه انه نهى عن ادخار لحوم الاضاحي تحريما ثم
نسخه تبيحا بلا بدل قالوا قال تعالى ما ننسخ من

آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ولا
يتصور كونه خيرا او مثلا الا في بدل والجواب
ان المراد نأت بلفظ خير منها لا بحكم خير من حكمها
وليس الخلاف في اللفظ انما الخلاف في الحكم ولا
دلالة عليه في الآية سلمنا ان المراد نأت بحكم خير
منها لكنه عام يقبل التخصيص فلعله خصص بما
نسخ لا الى بدل سلمناه ولا يلزم البدل اذا الى
نسخ من غير بدل وهو حكم فلعله خير للمكلف لمصلحة
يعلمها الله ولا نعلمها نحن سلمناه لكن هذا دل
على عدم الوقوع واما على عدم الجواز فلا والنزاع في
الجواز قال مسئلة الجمهور اقول يجوز نسخ
التكليف بتكليف اخف او مساو اتفاقا وهل
يجوز بتكليف اثقل منه الجمهور على جوازه ومنعه
قوم لنا ما تقدم انه ان لم يعتبر المصلحة فواضح وان
اعتبرت فلعل المصلحة في الاثقل وايضا لو لم يجز
لم يقع وقد وقع منه التخيير بين الصوم والفدية كان
هو الواجب اولا فنسخ بتعيين الصوم ولا شك ان
الزام احد الامرين بعينه اشق من التخيير بينهما ومنه
ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان
وصوم شهر اشق من صوم عشرة ايام ومنه الحبس
في البيوت كان هو الواجب على الزاني فنسخ بالحد
من الجلد والرجم وانه اثقل قالوا اولا نسخ الى
الاثقل ابعد من المصلحة فلا يجوز الجواب اولا

النقص فانه يلزمكم في اصل التكليف فانه نقل
من البراءة الاصلية الى ما هو اثقل فينبغي ان لا يجوز
وانه جائز اتفاقا وثانيا لا نم انه ابعد من المصلحة
وربما علم الله ان المصلحة في الاثقل بعد الاخف
اكثر كما نقلهم من الصحة الى السقم ومن القوة الى
الضعف ومن الشباب الى الهرم هذا بعد تسليم
رعاية المصلحة وان ما هو وانما لم يتعرض له لانه قد
علم قالوا ثانيا قال الله تعالى يريد الله ان يخفف
عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل
الى الاثقل بخلاف ذلك فلا يريده الجواب اولا انا
لا نم عموم التخفيف واليسر والعسر في الايتين
لانهما مطلقة ولو سلم فسياقهما يدل على ارادة ذلك
في المآل فالتخفيف هو تخفيف الحساب واليسر
هو تكثير الثواب ولو سلم فانه مجاز من باب تسمية
الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب
فان التكليف يسمى تخفيفا ويسرا باعتبار ان
عاقبته تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم
انه للفور لا للمآل ولا مجازا باعتبار المآل فهو
مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص
بخروج انواع التكاليف الثقيلة وانواع الابتلا
في الابدان والاموال مما هو واقع باتفاق لا نعد
ولا نحصى قالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية او
ننسها نأت بخير منها او مثلها فيجب الاخف

لانه الخير او المساوي لان المثل والاشق ليس بخير ولا
مثل الجواب انه خير باعتبار الثواب اذ لعل الثواب فيه
اكثر قال تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة
الا به وقال عليه السلام اجرك بقدر نصيبك وكما يقول
الطبيب للمريض الجوع خير لك قال مسئلة الجمهور
اقول النسخ اما للتلاوة فقط او للحكم فقط او لهما
معا والكل جائزة وخالف بعض المعتزلة لنا انا نقطع
بالجواز فان جواز تلاوة الآية حكم من احكامها وما
يدل عليه من الاحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما
واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ احدهما كسائر
الاحكام المتباينة ولنا ايضا الوقوع وانه دليل
الجواز اما التلاوة فقط فلما روى عمر انه كان فيما
انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله وحكمه ثابت وان خصص بالاحصان واما
الحكم فكنسخ الاعتداد بالحول واللفظ مقروء واما هما
معا فما روت عائشة انه كان فيما انزل عشر
رضعات محرمات وقد نسخ حكمه وتلاوته وهل يجوز
في المنسوخ ان يمسه المحدث او يتلوه الجنب فيه
تردد والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه واقر تلاوته
لانه قرآن اجماعا ويجوز فيما نسخ تلاوته واقر حكمه لانه
ليس بقرآن اجماعا قالوا اولا التلاوة مع حكمها في دلالتها
عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك
العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا ينفك التلاوة

والحكم الجواب منع ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت
الاحوال وانه عندنا باطل فثبت العالمية امر واحد
هام العلم بالذات لازما له وكذا منع المفهوم فانه
غير لازم ونحن لسنا ممن نقول به ولئن سلمنا
فلا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الانفكاك
لان التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما اي
يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامه
على دوامه ولذلك فان الحكم قد يثبت بها مرة واحدة
والتلاوة متكررا ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة
وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ
الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير مدلول فلا يلزم
انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم
والمنطوق مع المفهوم فان بينهما التلازم ابتداء ودواما
قالوا ثانيا بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم
وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله تعالى
فزوال فائدة القرآن لانحصار فائدة اللفظ في افادة
مدلوله واذا لم يقصد به ذلك فقد بطل فائدة
الكلام الذي لا فائدة فيه يجب ان ينزه عن القرآن
الجواب هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وقد ابطلناهما ولو سلم فنقول انه ايقاع في الجهل
قلنا لا نم وانما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا
نصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع
اليه فينتفي الجهل قولك زوال فائدة القرآن قلنا لا نم

وانما يلزم لو انحصرت فائدة فيما ذكرتم وهو ممنوع لجواز ان
يكون فائدته معجز الفصاحة لفظا وقرآنا يتلى للثواب
قال مسئلة المختار اقول الكلام في نسخ الخبر
وله صورتان احديهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف
الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي وعادي او شرعي
كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه
فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه بان
يكلفه الاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة بناء
اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب والتكليف به
قبيح وقد علمت فساده والثانية نسخ مدلول الخبر فان كان
مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز
اتفاقا واما مدلول الخبر متغير كايمان زيد وكفره فقد اختلف
فيه والمختار انه مثل ما لا يتغير مدلوله فلا يجوز وعليه
الشافعي وابو هاشم خلافا لبعض المعتزلة فان منهم من جاز
في التعلق بالمستقبل دون الماضي ثم استدلوا عليه
بانه اذا قال النص انتم مامورون بصوم رمضان ثم قال
لا تصوموا رمضان جاز اتفاقا وهذا مما رفع الخلاف
بيننا وبينهم لانه نسخ لوجوب صوم رمضان فليس نسخ
بل هو امر اخبر عنه واما مدلول الخبر وهو وقوع الامر فلم
ينسخ واعلم انا قد اتفقنا على انه يجوز ان نقول اما انا
فاعل كذا ابدا ثم نقول اردت عشرين سنة لكنه
تخصيص لا نسخ واذ لا خلاف محققا فلا معنى للحجاج قال
مسئلة يجوز اقول القائلون بالنسخ اتفقوا على

جواز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين وهما الاعتداد
بالحول وباربعة اشهر وعشر وكذا نسخ الخبر المتواتر
الآحاد بالآحاد وذلك كما نهى عليه السلام عن ادخار
لحوم الاضاحي ثم قال كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي
الا فادخروها وكذا نسخ الاحاد بالمتواتر بل هو اجدر
انما الخلاف في نسخ المتواتر بالآحاد وقد نفاه الاكثرون
وجوزه الاقلون وذلك بخلاف تخصيص المتواتر بالآحاد
فانه جوزه الاكثرون ونفاه الاقلون وقد فرقنا بينهما
بان التخصيص بيان وجمع للدليلين والنسخ ابطال
ورفع فلا يرد علينا ان النسخ تخصيص بالازمان وانه
اقوى شبه الخصم لنا ان المتواتر قاطع والآحاد مظنون
والقاطع لا يقابله المظنون قالوا اولا نسخ المتواتر
بالآحاد وقد وقع وهو ان التوجه الى بيت المقدس
كان متواترا ونسخ بالآحاد وهو ان اهل قبا
سمعوا مناديهم يقول الا ان القبلة قد حولت
فاستداروها وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول
الجواب انك علمت ان خبر الواحد قد يفيد القطع
بانضمام القراين اليه وهذا من ذلك القبيل لان
هذا منادي الرسول بحضرته على رؤوس الاشهاد في
مثل هذه العظيمة يفيد صدقه عادة ويجب المصير
اليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون
قالوا ثانيا نقطع بتتبع الآثار ان الرسول كان يبعث
الآحاد لتبليغ الاحكام مطلقا مبتدأة وكانت او

ناسخة لا فرق بينهما في المبعوث اليهم يتعبدون بتلك
الاحكام وربما كان نسخ الاحكام ما نسخ متواترا
لانهم لم ينقلوا الفرق وهو دليل جواز نسخ المتواتر
بالآحاد الجواب هذا مسلم الا ان يكون المنسوخ
مما ذكرناه من المتواتر وان سلم فحصول العلم بتلك
الاحاد بقرينة الحال لما ذكرنا من عدم مقابلة
المظنون للقاطع قالوا ثالثا قوله تعالى قل لا
أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن
يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير نسخ
بما روي انه عليه السلام نهى عن اكل كل ذي
ناب من السباع وهو خبر آحاد واذا جاز نسخ القرآن
به فالخبر اجدر والجواب ما نمنع ثبوت حكم الخبر
فانه مختلف فيه والمصنف مالكي لا يقول به
واما بان المعنى لا اجد الآن والتحريم في المستقبل
لا ينافيه حتى يلزم نسخه به غايته ان عدم التحريم
ثبت بالآية ورفع بالخبر لكن عدم التحريم معناه بقاء
الاباحة الاصلية فالخبر قد حرم حلالا لا اصل
ولم يرفع حكما شرعيا ومثله ليس نسخا اتفاقا
قال ويتعين اقول لتعين الناسخ ومعرفته
من المنسوخ فيما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق صحيحة
وطرق فاسدة القسم الاول الطرق الصحيحة فمنها
ان يعلم ما جرى بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه
نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا وهذه في

خاصة الجمهور وتلك في سادستها ومنها ان يقول
عليه السلام هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحا
واما بان يذكر ما هو في معناه نحو كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها كنت نهيتكم عن ادخار
لحوم الاضاحي الا فادخروها وامثالهما ومنها
الاجماع على انه ناسخ القسم الثاني الطرق الفاسدة
منها قول الصحابي هذا ناسخ فان تعيينه قد يكون
عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد نعم اذا
تعارض متواتران فعين احدهما وقال هذا ناسخ
لذلك هل نسمع فيه نظر من حيث انه نسخ المتواتر
بالاحاد او بالمتواتر والاحاد دليل كونه ناسخا ولا
يقبل ابتداء قد يقبل اذا كان المآل اليه كما يقبل
الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه الرجم دون
الرجم وشهادة النساء في الولادة وان ترتب عليه
النسب دون النسب فجاء التجويز العقلي ولا دليل
على احد الطرفين فنتوقف ومنها قبليته في المصحف
فانه مشعر بقبليته في النزول وانما لم يدل لانها مرتبة
ترتيب النزول ومنها حداثة سن الصحابي لانه متاخر
الصحبة فيدل على تاخر ما نقله لان منقول متاخر
الصحبة قد يكون متقدما وبالعكس اللهم الا
ان ينقطع صحبة الاول قبل صحبة الثاني فيرجع الى
ما علم تقدم تاريخه ومنها تاخر اسلامه وهو كما قبله
ومنها موافقة حكم البراءة الاصلية فيدل على تاخره

من حيث انه لو تقدم لم يفد الا ما علم بالاصل فيعرى عن
الفائدة الجديدة واذا تاخر افاد الاخر رفع حكم الاول
وهذا رفع حكم الاول ولما عرفت طرق التعيين فاذا
لم يعلم الناسخ منهما بطريقة وجب التوقف حتى
يظهر دليل لا التخيير فيهما لان مرجعه رفع حكمهما مع
العلم بان احدهما حق وانه لا يجوز قال مسئلة
الجمهور اقول واختلف في جواز نسخ السنة بالقرآن
والجمهور على جوازه وللشافعي فيه قولان لنا انه
لو امتنع لامتنع بغيره واللازم منتف اما الملازمة
فلانه بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه
محال واما انتفاء اللازم فلان الاصل عدم العوارض لنا
ايضا الوقوع منه ان التوجه الى بيت المقدس
ثبت بالسنة فانه ليس في الآيات ما يدل عليه
ثم نسخ بالقرآن وهو قوله فول وجهك شطر
المسجد الحرام ومنه حرمة المباشرة بالليل ثبت
بالسنة لما ذكرنا ونسخت بالقرآن وهو قوله
فالآن باشروهن حتى يتبين ومنه صوم عاشورا
ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن وهو قوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه واعترض عليه بان
الناسخ فيما ذكرتم من الصور بالقرآن يجوز ان يثبت
بالسنة ويوافقه القرآن فان الحكم الموافق لنص لا
يمتنع ان يكون منه الجواب ان ذلك لو صح
لمنع تعيين ناسخ ابدا لتطرق مثل ذلك الاحتمال

اليه وانه خلاف الاجماع ولا يخفى ان ذلك غير لازم
مما علم بطريقة السابقة وقد يقال ربما ثبت بما نسخ
من الكتاب تلاوته قالوا اولا قال تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم دل على ان الرسول مبين للاحكام وهو
العرض من بعثه فلو نسخ بما جاء به لكان رافعا
لا مبينا لان نسخ الحكم رفع له ورفع الشيء لا يكون
بيانا له الجواب ان المعنى بالبيان في الاية التبليغ
لا تداظها ولو سلم فالنسخ ايضا بيان لانتهاء امد
الحكم ولو سلم فكونه مبينا لا ينافي كونه ناسخا ايضا لانه
قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما
ارتفع منها ولا منافاة بينهما قالوا ثانيا لو كان ذلك
لوجب تنفر الناس عنه قلنا اذا علم انه عليه السلام
مبلغ لا عبرة بلزوم النفرة **قال** مسئلة الجمهور
اقول هذا عكس ما تقدم وهو نسخ القرآن بالخبر
المتواتر وقد اختلف في جوازه فالجمهور على جوازه
ومنعه الشافعي لنا ما تقدم من انه لو امتنع لامتنع
لغيره والاصل عدمه واستدل بانه وقع فان قوله لا
وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين الثابت
بالقرآن وايضا فرجم المحصن ثبت بنقله وهو قد
نسخ الجلد في حقه وهو ثابت بالقرآن الجواب
انه غير صحيح ولا لزم نفي المعلوم بالمظنون لان
الخبرين المذكورين من قبيل الاحاد وانه خلاف
المفروض وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر بل من جهة

الضمير التي لا يجوز بالاتفاق قالوا اولا قال تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وهذا
يدل على جواز نسخه بالسنة من وجهين احدهما
ان ما ينسخ به القرآن يجب ان يكون خيرا او مثله
والسنة ليست كذلك ثانيهما انه قال نأت والضمير
لله فيجب ان لا ينسخ الا بما اتى به وانما هو القرآن الجواب
قولك دلت الآية على ان ما ينسخ به القرآن خير
منه او مثله قلنا لا نم بل على ان الحكم الناسخ خير
للمكلف من المنسوخ لان القرآن لا تفاضل فيه
فيكون بعضه خيرا من بعض ثم ما ثبت من الحكم
بالسنة قد يكون اصلح بالنسبة الى المكلف او
مساويا لما ثبت بالقرآن قولك ثانيا والضمير
لله قلنا نعم ذلك وان كان النسخ بالسنة لان
القرآن والسنة جميعا من عنده قال تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قالوا ثالثا
قال تعالى قل ما يكون لي ان ابدله الآية نفى جواز التبديل
عنه والنسخ تبديل فينتفي جوازه وهو المطلوب الجواب
انه ظاهر في الوحي وعدم تبديل اللفظ بان يضع
ما لم ينزل مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل
الحكم ولو سلم فقد سبق ان السنة بالوحي فلا
يكون تبديله من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل
قال مسئلة الجمهور **اقول** قد اختلف
في جواز نسخ الاجماع وهو رفع الحكم الثابت به

والجمهور على عدم جوازه لنا لو نسخ فاما بنص قاطع
او باجماع قاطع او بغيرهما وكلاهما باطل اما الاول
فلانه يلزم ان يكون الاجماع على الخطاء لانه على
خلاف القاطع وهو ممتنع واما الثاني فلانه ابعد
من الاول للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم
ذلك الاجماع كما في الاول مع تقديم الاضعف
على الاقوى وهو خلاف المعقول قالوا لو اختلف
الامة على قولين فهو اجماع على ان المسئلة اجتهادية
يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين
كما مر فاذا اجمعوا ابطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك
الاجماع وهو معنى النسخ الجواب لا نم جواز ذلك
فانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون نسخا لما تقدم
ان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني
قال مسئلة الجمهور اقول الاجماع كما انه لا
ينسخ فلا ينسخ به غيره عند الجمهور وذلك لان
الاجماع اما ان يكون عن نص اولا وعلى التقديرين
فلا نسخ به اما اذا كان عن نص فلان النص هو
الناسخ واما اذا لم يكن عن نص فلان الاول اما
قطعي او ظني فان كان قطعيا كان الاجماع على
خلاف القاطع وخلاف القاطع خطاء فيلزم
الاجماع على الخطاء وانه باطل وان كان ظنيا
لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط
العمل به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى بعد

القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا نصور
رفع ونسخ قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف
تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له
اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال
حجبها قومك يا غلام وهذا تصريح بابطال حكم القران
بالاجماع وهو النسخ الجواب لا نم النسخ فانه يتوقف
على انه لو ... افادت عدم حجب ما للام باخوين قطعا
على ان الاخوين ليسا اخوة قطعا فان ذلك لو ثبت
بدليل ظاهر وجب حمله على غير ظاهره دفعا للنسخ لكن
دليل شيء منهما ليس بقاطع فان الاول فرع
ثبوت المفهوم وان ثبت فقط والثاني فرع ان الجمع
لا يطلق على اثنين وان ثبت انه ليس حقيقة فيه فالمجاز
مجاز اما لا انكرو ولو سلم فيجب تقدير نص قد حكم
قطعا ليكون النسخ به والا كان الاجماع على خلاف
القاطع فكان خطاء وانه باطل قال مسئلة المختار
فاختلفوا في القياس هل يكون ناسخا او منسوخا
وتفصيله ان القياس اما مظنون او مقطوع القسم
الاول وهو المظنون ولا يكون ناسخا ولا منسوخا
اما انه لا يكون ناسخا فلان ما قبله اما قطعي او ظني
فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون
غير جائز وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو
رجحانه وذلك لانه ثبت مقيدا بعدم ظهور معارض
راجح اوسا وفلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح

سواء قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا المصيب واحد
كان الواجب العمل بما لم يظهر راجح وقد عمل به فلم يرتفع
ولا حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فيرتفع فلا دليل
على انتفاء حكم فلا نسخ واما انه لا يكون منسوخا
بعد ما بعده لا بد ان يكون قطعيا او ظنيا راجحا
وانما كان تقديره بان زوال شرط العمل به لانه ثبت مقيدا
والتعريض بما لم القسم الثاني وهو المقطوع منسوخ بالمقطوع
في حضوره ع وهو اذا نسخ حكم الاصل نص فقياس قبله
واما بعده فلا ينسخ اذ لا ولاية النسخ للامة نعم يظهر
انه كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله قالوا يجوز
النسخ بالقياس قياسا على التخصيص به والجمع كونهما
تخصيصين وكون احدهما في الاعيان والاخر في
الازمان لا يصلح فارقا اذ لا اثر له الجواب انه منقوض
بالاجماع وبالعقل وبخبر الواحد فان كلها يخصص
بها ولا ينسخ قال مسئلة المختار جواز اقول
الفحوى مفهوم الموافقة والاصل ما له المفهوم ونسخهما
معا جائز اتفاقا واختلف في نسخ احدهما دون
الاخر فمنهم من جوزهما ومنهم من منعهما والمختار جواز
نسخ الاصل دون الفحوى وامتناع نسخ الفحوى دون
الاصل لنا ان تحريم التافيف ملزوم لتحريم الضرب
والا لم يعلم منه من غير عكس للاولوية في الفرع
نسخ الفحوى دون الاصل معناه رفع تحريم التافيف
وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم

اللازم وانه محال واما عكسه وهو انتفاء تحريم التافيف
مع بقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم مع بقاء اللازم
وانه لا يمتنع القائلون بالجواز فيهما قالوا افادة اللفظ
للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع
كل واحدة منهما بدون الاخرى ضد الجواب لا نم دلالة
التغاير على رفع كل واحد منهما دون الاخر وانما يصح
ذلك اذا لم يكن احد الامرين مستلزما للاخر القائلون
بالامتناع فيهما قالوا اما الفحوى دون الاصل فلما
قلتم واما الاصل دون الفحوى فلان الفحوى تابع للاصل
فاذا ارتفع الاصل لم يمكن بقاؤه لوجوب ارتفاع
التابع بارتفاع متبوعه والا لم يكن تابعا الجواب
ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل
وليس حكما تابعا للحكم فان فهمنا لتحريم الضرب
حصل من فهمنا لتحريم التافيف لان الضرب انما
كان حراما لان التافيف حرام ولولا حرمة التافيف
لما كان الضرب حراما والذي يرتفع هو حكم تحريم
التافيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع
لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع قال مسئلة المختار
اقول اذا نسخ حكم اصل القياس هل يبقى معه حكم
الفرع المختار انه لا يبقى وقيل يبقى واذا قلنا لا يبقى
ففي تسميته نسخا لحكم الفرع نزاع لفظي لنا انه
يستلزم خروج علة الاصل عن كونها معتبرة شرعا
حيث علم الغاؤها بعدم ترتب الحكم عليها في الاصل

والفرع انما ثبت بالعلة فاذا انتفت العلة في
الفرع ولا لزم ثبوت الحكم بلا دليل قالوا اولا الفرع
تابع للدلالة لا لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء الحكم
انتفاء الدلالة ولم يحدث شيء الا انتفاء الحكم
والدلالة الثابتة باقية في حكم الفرع وهو نقيض
الذي صرتم اليه من جواز نسخ الاصل دون الفحوى الجواب
لا نسلم انه لم يحدث شيء الا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء
الحكمة المعتبرة شرعا وهو ملزوم لانتفاء الحكم لامتناع
بقائه بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك المفهوم
اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء
الحكمة المحرمة للضرب اذ لا يلزم من ارتفاع الاخف
ارتفاع الاضعف قالوا ثانيا هذا حكم برفع حكم
الفرع من غير علة جامعة بينهما موجبة للرفع
والقياس بلا جامع فاسد الجواب هذا ليس حكما
بالقياس بل بانتفاء الحكم لانتفاء علته وذلك
نوع آخر من الاستدلال لا يحتاج الى اصل وفرع و
علة نعم علمنا عدم اعتبار العلة ببطلان حكم الاصل
لا انا قسنا الفرع في عدم الحكم بالاصل بجامع عدم
العلة **قال** مسئلة المختار **اقول** اذا بلغ الناسخ
من جبرئيل الى الرسول وهو بعد لم يبلغ الى المكلفين
ففي الزمان المتخلل بين التبليغين هل ثبت حكم
الناسخ قال قوم انه ثبت والمختار انه لا يثبت
لنا لو ثبت حكمه لادى الى وجوب وتحريم في محل

واحد وانه ممتنع بيانه ان حكمه تحريم العمل بالاول فيكون
حراما وانه واجب اذ لو ترك العمل به وهو غير معتقد
لنسخه لاثم قطعا ولنا ايضا انه لو عمل بالثاني قبل علمه
وهو معتقد عدم شرعيته لاثم قطعا ولو ثبت حكمه
لما اثم بالعمل به ولنا ايضا انه لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول
لثبت قبل تبليغ جبرئيل واللازم باطل بالاتفاق بيان
الملازمة انهما سواء في وجود الناسخ وعدم علم
المكلف به ووجود مقتضى حكمه وعدم علم المكلف
لا يصلح مانعا فيثبت حكمه عملا بالمقتضى السالم
عن المعارض قالوا هذا حكم تجدد فلا يعتبر علم المكلف
كما اذا بلغ الى مكلف فان حكمه يثبت في حق الجميع
اتفاقا الجواب الحق ان العلم ليس معتبرا لكن التمكن
من العلم معتبر والا كان تكليفا بالمحال والتمكن في
هذه الصورة منتف فلا يثبت حكمه لا لعدم علمه
بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط التكليف **قال**
مسئلة العبادات **اقول** زيادة عبادة على
ما قد شرع من العبادة هل يكون نسخا ام لا نظر
في الثابتة اهي مستقلة او غير مستقلة اما العبادات
المستقلة فليست نسخا بالاتفاق وعن بعضهم ان
شرع ايجاب صلوة سادسة خاصة نسخ لانه يخرج
الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة
عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى وانه حكم شرعي وهو النسخ

وهذا لا يبطل وجوب ما صدق عليها انها وسطى
وانما يبطل كونها وسطى وليس حكما شرعيا واما
العبادات الغير المستقلة فهي ثلاثة وجوه احدها
ان يكون مع الاولى جزئين بعبادة وتشرط الزيادة
في الاولى ولا تعتبر اذا افردت ولم تضم اليها الزيادة
كزيادة ركعة في الفجر بانها تجعل الزيادة شرطا للاداء
ولا تكونا جزئين لعبادة كالطهارة في الطواف وثالثها
ان ترفع مفهوم المخالفة للاولى مثل ايجاب الزكوة
في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكوة فهذه الصور
هي محل الخلاف فقالت الشافعية والحنابلة انها
ليست بنسخ مطلقا وقالت الحنفية نسخ مطلقا
وقال قوم الثالث وما رفع مفهوم المخالفة نسخ
دون الاولين وهما الجزء المشترط والشرط وقال
القاضي عبد الجبار الزيادة ان غيرت الاصل تغييرا
شرعيا حتى صار وجوده كالعدم فنسخ والا فلا
وذكر امثلة منها زيادة ركعة على ركعتي الفجر نسخ
لانها لا تجزيان دونها ومنها زيادة التغريب على
الجلد فانه لا يحصل الحد دونه ومنها زيادة عشرين
جلدة على حد القذف فانه لا يحصل الحد بدون
العشرين ومنها ان يخير المكلف في امرين ثم يخير بينهما
وفي امر ثالث بقول اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم
او اطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير
محرم وقد كان محرما فهي كالعدم في اشتغاله الحرمة

عندنا وقال الغزالي ان اتصلت الزيادة بالاصل زيادة
اتحاد فهو نسخ والا فلا ومثاله زيادة ركعة على صلوة
الفجر لانه لو صح لم يكن للركعتين اثر اصلا وكان الثلث
واجبة بخلاف زيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدم
لكان للباقي اثر اذ يسقط الباقي به ولا يجب الا
العشرون والمختار انه ان رفع حكما شرعيا بدليل
شرعي كان نسخا والا فلا وذلك ان حقيقة النسخ كذلك
فاذا ثبت ذلك واذا اثبت ولنذكر امثلة منها لو كان
في الغنم السائمة الزكوة ثم قال في المعلوفة زكوة فان
نفت المفهوم وخصص انه كان مرادا فنسخ والا فلا اذ لا
رفع انما هو رفع للمفهوم ان ثبت ومنها لو زاد في
صلوة الصبح ركعة فجعلها ثلاث ركعات كان
نسخا لانه قد ثبت تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع او وجوبها
وكلاهما حكم شرعي ومنها زيادة التغريب على الجلد
لانه قد ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها كلاهما بدليل
شرعي فان قيل وجوب التغريب كان منفيا بالاصل
ورفعه رفع لحكم الاصل ومثله لا يكون نسخا قلنا هذا
انما يصح لو لم يثبت تحريمه فان التحريم ليس بالاصل بل
بدليل شرعي ومنها لو اوجب غسل الرجلين معينا
ثم خير بينه وبين مسح الخف فهو نسخ لانه رفع الوجوب
عينا بوجوب احد الامرين مخيرا وهو عينه وقد ثبتا
بدليل شرعي ومنها لو قال فاستشهدوا شهيدين ثم
ورد نص على جواز الحكم بشاهد ويمين فانه ليس

نسخ لان المرفوع به عدم جواز الحكم بشاهد ويمين
وقوله فاستشهدوا شهيدين لم يتعرض فان قيل
مفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين ومفهوم قوله
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان منع الحكم
بالشاهد واليمين لانه غيرهما والنص قد نفى
بالمفهوم قلنا دل على طلب الاستشهاد رجلين
ما امكن ولرجل وامرأتين اذا تعذر وان سلم فمفهوم
ثم ان صح ضعيف واما انه لا يحكم بغيرهما اذا
فلم يدل عليه بمنطوق ولا بمفهوم ومنها لو زيد في
الوضوء غسل عضو فليس بنسخ على الاصح لانه رفع مباح
الاصل قالوا نسخ لان الاعضاء دونه كانت مجزئة
والآن لا لان مجزئه ولا اجزاؤه حكم شرعي وقد ارتفع
الجواب ان الاجزاء بدونه يدل على الامتثال
بفعله وعدم توقفه على شرط آخر وان ارتفع فليس
حكما شرعيا بل هو مستند الى حكم البراءة الاصلية
ومنها لو زيد في الصلوة ركن فان كان محرما قبل فهو
نسخ لحرمته لا للصلوة وان لم يكن محرما فليس بنسخ
لانه رفع حكم الاصل قال مسألة اذا انقص
ما تقدم حكم الزيادات في العبادات واما النقصان
وهو ان ينقص جزء او شرط مثل ان يسقط من
الظهر ركعتان او يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو
نسخ للجزء وللشرط اتفاقا وهل هو نسخ للباقي
المختار انه ليس بنسخ لها وقيل نسخ وقال عبد الجبار

ان كان جزءا فنسخ وان كان شرطا فلا لنا لو كان
نسخا للركعتين الباقيتين في الجزء وللاربع في
الشرط لافتقرت في وجوبها الى دليل غير الاول
وانه باطل بالاتفاق قالوا ثبت تحريمها بغير الركعتين
وبغير طهارة ثم ثبت جوازها او وجوبها بدونهما
الجواب المفروض انه لم يتجدد وجوب بل بطل الجزء
فقط والثابت هو الوجوب الاول والزيادة باقية
على الجواز الاصلي واما الزايل وجوبها فارتفع
حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا قال
مسألة المختار اقول اتفقوا على رفع جميع التكاليف
باعدام العقل وعلى امتناع التي نحن معرفتها الا على
تجويز تكليف المحال لان العلم بها يستدعي معرفته
واختلف في جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر
وغيره من الظلم والكذب والمختار جوازه وخالف
المعتزلة والمسألة فرع الحسن والقبح العقليين اذ لو ثبتا لم
تمر وقد ابطلناهما لنا انها احكام فجاز نسخها
كغيرها من الاحكام قالوا اذا نسخت التكاليف
المتقدمة فانما يمكن معرفته بمعرفة النسخ والناسخ
فيجب معرفته وهذا تكليف فيلزم خلاف المفروض
الجواب لا تمتنع معرفته بنسخ جميع التكاليف والناسخ
قد فرض وحين يرتفع التكليف بهما لانقطاعه بعد
الفصل اتفاقا وقد ارتفع التكليف بغيرهما فلا نسخ
تكليف اصلا قال القياس اقول القياس

التقدير والمساواة تقال قس النعل بالنعل اى قدره به فساواه وقست الثوب بالذراع اى قدرته به فلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى به وفى الاصطلاح مساواة فرع الاصل فى علة حكمه وذلك لان من الاحكام فلابد من حكم منصوص وله محل خاص والمقصود اثباته لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك فى كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم بان يستلزم الحكم ويسمى علة الحكم فى الاصل فيعلم ثبوت مثلها فى الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم فى الفرع وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب الذرة فيدل عليه بمساواة للبر فيما هو علة لربوية البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس الصحيح هذا عنه من يرى ان لا مساواة الا فى نفس الامر فما ثبت فاسدا واما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة فى نظر المجتهد سواء ثبت فى نفس الامر او لا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فانه لا يقدح فى صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الاول

صحيحا وان زالت الصحة بخلاف المخطئة فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل انما كان فاسدا وتبين فساده فاذا لا يشترط المصوبة المساواة الا فى نظر المجتهد فحقهم ان يقولوا هو مساواة فرع الاصل فى نظر المجتهد هذا اذا اردنا القياس الصحيح ولو اردنا دخول القياس الفاسد معه فى الحد لم نشترط المساواة لا فى نفس الامر ولا فى نظر المجتهد وقلنا بدلها انه تشبيه فرع بالاصل لانه قد يكون مطابقا لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه [illegible] واورد [illegible] فاورد على عكس الحد اشكالان الاول انه لا يتناول قياس الدلالة فان شرطه ان لا يذكر فيه العلة لانه قسيم قياس العلة مثاله فى المكره اثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل ليس لعلة لوجوب القصاص مثال اخر فى المسروق عين يجب ردها قائمة وان قطع فيها فيجب ضمانها بالتلف كالمغصوب فان وجوب الرد ليس علة للضمان فى صورة المغصوب والجواب او لا انه غير مراد لنا اولا يعنى بلفظ القياس اذا اطلقناه الا قياس العلة ولا نطلقه على قياس الدلالة الا مقيدا ولو اراده غيرنا باصطلاح اخر فلا نضر بنا وثانيا سلمنا انه لا مساواة فى العلة فانه يتضمنها وان لم يصرح بها فان المساواة

في النائم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بها وهو
العلة والمساواة في وجوب الضمان دلت على قصد
حفظ المال بها وهو العلة ونحن قد اردنا بالمساواة
اعم من الضمنية والمصرح بها فتناول الحد الثاني
لا تناول قياس العكس فانه ثبت فيه نقيض حكم الاصل
بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في
الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر كالصلوة فانها
لما كانت لم تجب بالنذر بغير النذر فالحكم في الاصل
عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر
والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه
بالنذر الجواب اولا بالاول من جوابي قياس الدلالة
وهو انه غير مراد وثانيا بانه مساواة من وجهين
احدهما ان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في
ان الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم وثانيهما
اما بالغاء الفارق وهو النذر لانه غير مؤثر كما في
الصلوة اذ وجوده وعدمه سواء في العلية لا يمكن
المشترك واما بالسبر وهو ان العلة اما الاعتكاف
او الاعتكاف بالنذر او غيرهما وكونه بالنذر لا
يصلح علة ولا جزء علة لانه غير مؤثر بدليل ثبوته
في الصلوة بدون الحكم فالصلوة لم يذكر للقياس
عليها بل لبيان الغاء الفارق او لالغاء احد اوصاف
السبر فلا يجب المساواة لها فلا نقض بها فانها انه
قياس للصيام بالنذر على الصلوة بالنذر في انها

لا يجب

لا يجب بالنذر ولا تاثير للنذر في وجوبها
فكذا الصيام ويلزمها ان يجب بدون النذر
كما يجب مع النذر والا لكان للنذر فيه تاثير
فالكل في القياس حصل فيه المساواة والكل
فيه عدم المساواة لا زوم له فلا يصح وقد يجاب بانه
ملازمة والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصلة
على التقدير وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر و
اللازم منتف ثم تبين الملازمة بالقياس على الصلوة
فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالنذر ولا شك ان في
تقدير عدم وجوبه بالنذر فالمساواة حاصلة بينها
وبين الصوم وان لم يكن حاصلة في نفس الامر وقد
يجاب بما هو اوضح منها وهو انه مساواة الصيام
للصلوة في تساوي حكمها باطلا النذر وصح مثال
اخر في الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل كصلوة الصبح
لما كان فرضا لم يؤد على الراحلة مثال اخر في النكاح
بلا ولي يجب للولي الاعتراض عليها فلا يصح منها النكاح
كالرجل لما صح منه لم يثبت الاعتراض عليه وهذا
ان المثالان اذا تاملتهما ارشدك الى ان الجواب
هو الثالث فان السؤال اذا كان عاما فالجواب
المقتصر على مثال واحد قاصر **قال** وقولهم **اقول**
قد ذكر للقياس حدود مزيفة منها قولهم بذل الجهد
في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج
الحق من النص والاجماع لان مقتضاها قد لا يكون

ظاهر فيحتاج الى اجتهاد في صيغ العموم والمفهوم والايماء
والاشارة ورد المطلق الى المقيد وتصحيح السند والتعديل
وايضا فان البذل حال القايس وهو غير القياس فانه
الدليل المنصوب من جهة الشارع سواء نظر فيه القايس
ام لا ومنها قولهم الدليل الموصل الى الحق وهو ايضا مردود
بالنص والاجماع ومنها قولهم العلم عن نظر وهو مردود
ايضا بالعلم الحاصل عن النظر في نص او اجماع وايضا
فالعلم ثمرة القياس لا هو فلا يصدق عليه وقد جمع
الحد على الترتيب المذكور فقال انها مردودة كلها
بالنص والاجماع والاول خاص بان البذل حال القايس
والثالث خاصة بان العلم ثمرة القياس كما قررناه
ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه حمل الشيء على غيره باجراء
حكمه عليه وهو منتقض بحمل بلا جامع فانه يصدق
عليه الحد وليس بقياس اذ لا تحقق حقيقته لا صحيحا
ولا فاسدا فيحتاج الى قيد آخر يخرج ذلك وهو ان
يقال بجامع محافظة على طرده ومنها ما ذكره القاضي
ابو بكر قال هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او
نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما
فقوله معلوم الى معلوم يتناول جميع ما يجري فيه القياس
من موجود ومعدوم ممكن ومستحيل ولو قال الشيء على الشيء
لاختص بالموجود وقوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليتناول
القياس في الحكم الوجودي نحو قتل عمد عدوان فيجب القصاص
كما في المحدد وفي الحكم العدمي نحو قتل لم يكن فيه الشبهة فلا

كالقتل بالصخر قوله بامر جامع بينهما الى آخره ليتناول
الحكم الشرعي نحو العدوانية والوصف العقلي
نحو العمدية ونفيهما كما يقال في الخطاء ليس بعمد
ولا عدوان فلا يجب القصاص كما في الصبي ونحوه
المعتوه استدرك عليه من ثلاثة اوجه احدها ان حمل
قد جعله جنسا له وانه غير صادق عليه لانه ثمرة القياس
ولا شيء من ثمرة القياس بقياس ثانيها انه يشعر بان
اثبات الحكم فيهما جميعا بالقياس وليس كذلك فان الحكم
في الاصل ثابت بغيره ثالثها ان قوله جامع كاف في
التمييز ولا حاجة الى تفصيل الجامع في الحد وقد يقال عليه
يندفع الاول بان المراد بالحمل وجوب التسوية في الحكم
اذا اريد بذلك اثبات الحكم لهما لا ثبوت الحكم
في الفرع والثاني بان الاثبات فيهما معا انما حصل
بالاثبات في الفرع ثابت بالقياس لا ان الاثبات
في كل واحد والثالث بانه تعيين الطريق فان
نعم ان الاوجز اولى قلنا ذلك اذا لم يحصل منه
غير التمييز مقصود وهنا قيد تفصيل الاقسام انه فكان
اولى وقد صرح بانهم انما عدلوا عن ذكر حكم الفرع
الى حكم شيء او معلوم لانه دور وفيه دعوى بطلان حد
المص فاشار الى تقريره وجوابه اما تقريره فان حكم
الفرع فرع القياس ومتاخر عنه فيتوقف عليه
فيكون تعريفه به دورا والجواب ان ثبوت الحكم في الفرع
الخارجي فرع القياس الا في الخارجي والذهني

بربط تعريف هو القياس الذهني اي الهيئة العقلية التي
وحكم الفرع الذهني اي تعقل حقيقة الفرع وكذا الحكم
وهو حصول الحكم الجزئي ليس شيء منهما فرع القياس
الذهني اي لا يتوقف على تعقل هيئة القياس فلا دور
قال واركانه اقول اركان الشيء اجزاؤه في
التي لا يحصل الا بحصولها داخلة في حقيقته محققة
لهويته واركان القياس اربعة الاصل والفرع
وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة
القياس فيتاخر عنه فلا يكون ركنا له اما الاصل
فهو المحل المشبه به الذي ثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل
دليله فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر
قول حرمت الخمر بعينها فالاصل هو الخمر لانه المشبه به او
الحرمة لانها حكمه او قول حرمت الخمر لانه دليل واما الفرع
فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه وعلى الثاني انه
حكمه ولم يقل احد انه دليله وكيف يقال وهو دليله القياس
ويحقق ان الاصل ما يبنى عليه الشيء فلا يبعد ان الكل
لان الحكم في الفرع متفرع على الحكم في الاصل وهو على مأخذه
ومحله فالكل ما يبنى عليه الحكم في الفرع ابتداء او بواسطة
فلا يبعد في التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو
الصحيح الجامع اصل الحكم في الفرع والحكم فرع له اذ
يعلم ثبوته بثبوته وفي الاصل بالعكس فان الحكم
اصل الجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد
العلم بثبوته واما في الفرع فالحكم هو المبني والمحل كذلك

مجازا

مجازا واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء
ان الاصل والفرع هما المحلان ونحن على هذا الاصطلاح
نستمر قال ومن شروطه اقول ان للقياس
شروطا كل عدة منها يتعلق بركن من اركانه فمن
شروط حكم الاصل ان يكون حكما شرعيا فلو كان
حسيا او عقليا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي
للمساواة فيه وعلته ولا يتصور الا بذلك فلو قال
شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما
يسمى خمرا كان باطلا من القائل خارجا عن الاصطلاح
وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة وقد مر
ولا في العقليات من الصفات والافعال وهو
الصحيح عنده وفايدته تظهر فيما اذا قاس النفي
فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا
اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ الذي هو
حكم شرعي ولا الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع
فقد تذكره في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر
لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون
النفي حكما شرعيا قال وان لا يكون منسوخا
اقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون منسوخا
لانه انما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع في
الاصل حيث اثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت
الوصف علم انه لم يبق معتبرا في نظره فلا يتعدى الحكم
به اذا لم يبق الاستلزام الذي كان دليلا للثبوت وقد تقدم

حكم الاصل ان يكون شرعيا

لزوال العلة الجامع

قال وان لا يكون فرعا اقول ومن شروط حكم
ان لا يكون فرعا اى ثابتا بالقياس بل باجماع او
نص وجوزه الحنابلة والبصرى لنا ان العلة اما
ان تتحد في القياسين او لا تتحد فان اتحدت العلة في
القياسين فذكر الاوسط يعنى ما هو اصل في قياس
فرع في اخر ضايع لامكان طرحه من الوسط وقياس
احد الطرفين على الآخر مثاله ان يقول الشافعي في
السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح فيمنع
الخصم كون التفاح ربويا فيقول لانه مطعوم كالبر فانه
كان يمكنه ان يكون في السفرجل لانه مطعوم كالبر
من غير التعرض للتفاح فكان ذكر التفاح عديم
الفائدة وان لم تتحد العلة في القياسين فانه قد
صرح باعتبار العلة المذكورة ثانيا في اثبات حكم
الاصل وانها ليست ثابتة في الفرع والمذكورة اولا
وان ثبت في الفرع فانها غير معتبرة فلا مساواة
بينهما في العلة المعتبرة فلا تعدية مثاله قول المستدل
في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن
والرتق فيمنع الخصم ان البيع يفسخ بالرتق والقرن فيقول
لانه مفوت للاستمتاع كالجب فتفويت الاستمتاع
هو الذى ثبت لاجله الحكم في الرتق والقرن وانه
غير موجود في الجذام والثابت في الجذام وهو كونه
يفسخ به البيع لم تثبت اعتباره مثال اخر جامع للمقصود
ان يقول في الوضوء عبادة فيشترط فيه النية كالتيمم

ثم نقول لانه عبادة كالصلوة فيحصل العلة او نقول
او طهارة كالتيمم ثم نقول انها عبادة كالصلوة
فلا تعدية قالوا لا يجب ان يثبت في الفرع بما ثبت به
في الاصل كالاجماع والنص فجاز ان يثبت في الاصل
بعلة وفي الفرع باخرى الجواب الفرق بما ذكرنا قال
فان كان فرعا اقول ما ذكرناه كان فرعا يوافقه
المستدل ويخالفه المعترض واما اذا كان فرعا
يخالفه المستدل ويوافقه المعترض مثاله قول الحنفي
في الصوم بنية النفل اتى بما امر به فيصح كفريضة الحج
فهو لا يقول بصحة فريضة الحج بنية النفل بل
خصمه هو القائل به وهذا قياس فاسد لانه
اعتراف ضمنا بخطائه في الاصل وهو اثبات
الصحة في فريضة الحج والاعتراف ببطلان احد
مقدمات دليله اعتراف ببطلان دليله لا
يسمع من المدعي ما هو معترف ببطلانه ولا يمكن
من دعواه مثال آخر ان يقول الشافعي في قتل
المسلم بالذمي تمكنت فيه الشبهة فلا يوجب القصاص
كالمثقل فانه فرع يخالفه المستدل وهو على مذهب
المعترض وفرع من فروعه فلا يمكن المستدل
من تقرير مذهبه مع اعترافه ببطلانه فان قيل
فذلك يصلح الزاما للخصم اذ لو التزمه لزم المقصود
الا كان مناقضا في مذهبه لعمله بالعلة في موضع
دون موضع فالجواب ان الالزام مندفع لوجهين

أحدهما أن يقول العلة في الأصل معنى غير ذلك الذي
يجب ذكري لها وأما بأن يقول يلزم منه خطائي في
الأصل أو في الفرع ولا يلزم منه الخطاء في الفرع
معينا وهو مطلوبك وربما اعترف بخطائي في الأصل
ولا يضرك ذلك في الفرع قال وأن لا يكون أقول
شرط القياس وجود مثل علة الحكم في غير محله فإذا
علم انتفاء ذلك الحكم قيل أنه معدول به عن سنن
القياس أي طريقه والباء للتعدية أي جعل عادلا و
مجاوزا عنه فلم يجر على منهاج القياس فلا يقاس عليه
فمنه ما لا يعقل معناه وينقسم إلى قسمين قسم اخرج
عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة قال عم من شهد له خزيمة
فهو حسبه فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان اعلى
منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من الدين والصلاح
كالصديق فإنه علم ضرورة أن القاعدة مقررة شرعا
لم يخرج منها الا هذا الفرد كالمستثنى منها وثبوت حكم
خلافه في غير ما عداه شرعا مقطوع به وقسم لم يخرج
عن قاعدة كأعداد الركعات ونصب الحدود و
خصوصية سائر الكفارات ومنه ما لا يعقل معناه
أيضا قسمان قسم لا معنى له كترخص المسافر وعلة السفر
وهو معنى مناسب للترخص لما فيه من المشقة لكن
هذا الوصف لم يوجد في موضع آخر وقسم له معنى
كالقسامة وهي تحليف مدعي القتل مع اللوث خمسين
قسما ومعناه التغليظ في حقن الدماء والاعتقاد

للاعداء القتل بغير شهادة الشاهدين ولا الإقرار
الذين لا تزعهم وازع التقوى الحلف على حلفه
للمصلحة فرع على فيه المصلحتان ولا نظير له قال
ومنها أن لا يكون أقول ومن شروط حكم الأصل
أن لا يكون فيه قياس مركب وهو أن يستغني عن
إثبات حكم الأصل بالدليل بموافقة الخصم له فيه
مع أن الخصم يكون مانعا لكون الحكم به معللا بالعلة
المشتملة في الأصل إما أن يمنع لعليتها أو لوجودها
فيه والأول يسمى مركب الأصل والثاني مركب الوصف
قال في المنتهى وسمي مركبا لاختلافهما في تركيب الحكم
فالمستدل يركب العلة على الحكم والخصم بخلافه
وأقول إنه إنما سمي مركبا لإثباتهما الحكم كل بقياس
فقد اجتمع قياساهما ثم إن الأول اتفقا فيه على الحكم
وهو الأصل في الاصطلاح دون الوصف الذي يعلل
به المستدل فيسمى مركب الأصل والثاني اتفقا فيه
على الوصف الذي يعلل به المستدل فيسمى مركب الوصف
نظرا لدعوى صاحبه عدم مناسبته مثال الأول
وهو مركب الأصل أن يقول الشافعي في مسألة العبد
هل يقتل به الحر كالمكاتب فإنه محل الاتفاق فيقول
الحنفي العلة عندي في عدم قتله بالمكاتب ليس هو كونه
عبدا بل جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاحتمال
أن يبقى عبدا بعجزه عن أداء النجوم فيستحق السيد
وأن يصير حرا بأدائها فتستحقه الورثة وجهالة المستحق

او ثبت كما اصل بنص ثم اثبت العلة
بطريق [illegible]
[illegible]

لا يثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق
العبدية في الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان
بطلت فيمنع حكم الاصل ونقول بقتل الحر بالمكاتب
لعدم المانع وحاصله ان الخصم في هذه الصورة
لا ينفك عن عدم العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة
او منع الحكم في الاصل كما لو كانت كونه عبدا وعلى
التقديرين فلا يتم القياس ومثال الثاني وهو مركب
الوصف ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح
تعليق الطلاق فلا يصح كما قال زينب التي اتزوجها
طالق فيقول الحنفي العلة وهي كونه تعليقا مفقودة
في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز
لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق لعدم الجامع
والا منع حكم الاصل وهو عدم الوقوع في قوله زينب التي
اتزوجها طالق لاني انما منعت الوقوع لانه تنجيز
فلو كان تعليقا لقلت به وحاصله ان الخصم في
هذه الصورة لا ينفك عن منع علية الاصل كما لو لم
يكن التعليق ثابتا فيه او منع حكم الاصل كما اذا كان
ثابتا وعلى التقديرين لا يتم القياس قوله فلو سلم
انها العلة اعلم ان كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق
الطرفين سأل فيه دعوى انه ذو قياس مركب فان
الخصم لا يعجز عن اظهار قيد يخص الاصل ويدعي ان
ذلك هو العلة عنده ولا سبيل الى دفعه بالدليل
على ان علتك هي العلة عندي بل لو قال علتي غير ذلك

والتعيين سمع منه فاذا طريق ثبوت ذلك هو تسليم
واعترافه فاذا اعترف فان سلم انها موجودة
فذاك والا فللمستدل ان يثبت وجودها في الاصل
بدليل من عقل او حس او شرع وعلى التقدير
ينتهض الدليل عليه لانه معترف بصحة الموجب
وثبوتها وقد ثبت بالدليل فلزمه القول بالموجب
كما لو كان مجتهدا وظن ذلك فانه لا يسعه المخالفة
والمناظر تلو الناظر او غرضه اظهار ما يحصل الظن
لو انفرد ما حرك فقصد ترك ما ظن تظافر بما
قال وكذلك القول ما ذكرناه كله اذا لم يكن
حكم الاصل مجمعا عليه مطلقا وقع باجماع الخصمين
وان كان مجمعا عليه فلا كلام فيه واذا لم يكن مجمعا
عليه مطلقا ولا بين الخصمين بل حاول اثبات حكم
الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريق من طرقها من
اجماع او نص او سبر او اخالة فلك يقبل منه في الاصح وقيل
لا يقبل بل لا بد من الاجماع اما مطلقا او بين الخصمين
كما ذكرنا وذلك لضم شرح الجدل مثاله ان يقول في
المتبايعين اذا كانت السلعة هالكة متبايعان تخالفا
فيتحالفان ويترادان كما لو كانت قائمة لقوله
اذا اختلف المتبايعان فليتحالفا وليترادا فثبت
الحكم بالنص وعلية التخالف بالايماء لنا لو لم يقبل
لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع واللازم باطل
بيان الملازمة ان من منع ذلك وشرط في حكم

علم ان حاصل ان اكثر معنى [illegible]
على الحكم مقصود [illegible]
الحكم [illegible] اذا كانت [illegible]
ويستنبط [illegible] حكم الاصل كان
[illegible]

الاصل الاجماع انما قال لئلا يحصل الانتقال من بحث
الى اخر واعتبار كلام موجب تسلسل البحث ويمنع من
حصول مقصد المناظرة وهذا لا يخص حكم الاصل بل هو
ثابت في كل مقدمة يقبل المنع وربما يفرق بان هذا
حكم شرعي وصل الاول ما انتشر فيه بخلاف المقدمات
الاخر وبالجملة فهذه اصطلاحات ولكل نظر فيما يصح
عليه لا تمكن للمشاحة فيه **قال** ومنها **اقول** من شروط
حكم الاصل ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع والا
لم يكن جعل الاخر فرعا اولى من العكس ولكان القياس
ضايعا وتطويلا بلا طايل مثاله في الذرة مطعوم
فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر فيمنع
في البر فيقول قال عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا يدا بيد سواء
بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر
وانت تعلم مما ذكر ان دليل العلة اذا كان نصا يجب
ان لا يتناول الفرع بلفظه مثل ان يقول النباش يقطع
لانه سارق كالسارق من الحرز فيقال لم قلت ان
السارق من الحرز انما يقطع لانه سارق فيقول لقوله
السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا رتب القطع
على السرقة بفاء التعقيب فدل على انه المقتضي للقطع
كما سياتي فيقال فهذا يوجب ثبوت الحكم في الفرع
بالنص فان ثبوت العلة بعد ثبوت الحكم ولا يخلص
للمستدل الا منع كونه عاما وسيأتيك لذلك زيادة
بيان **قال** ومن شروط **اقول** ما تقدم شروط

ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا للفرع

حكم الاصل وهذه شروط علة الاصل ونعني بها ما يتعلق
بالحكم في الاصل فمنها ان يكون بمعنى الباعث لا امارة
مجردة ومعناه ان يكون مشتملة على حكمة مقصودة
للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها
او دفع مفسدة او تقليلها لانها لو كانت مجرد امارة
لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما تعرف بالحكم
لم يكن منصوصا او مجمعا عليها والا عرف الحكم ايضا
بالنص ولها الاجماع لا بها فان قولنا الحرمة في الخمر معللة
بالاسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة
بقي ان يعرف بها وهي مستنبطة فح يلزم الدور لان
المستنبط لا يعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت
الحكم بها لزم الدور **قال** ومنها ان يكون
اقول ومن شروط العلة ان يكون وصفا ظاهرا
منضبطا في نفسه حتى يكون ضابطا للحكمة لا حكمة
مجردة وذلك لخفائها كالرضى في التجارة فنيط
بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة ولعدم
انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى و
تختلف بالاحوال والاشخاص مثلا فاعظمها لم يلبس
كل مرتبط مناطا ولا يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا
طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيط
بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة
بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها
وربط الحكم بها فالاصح لا ما نعلم قطعا انها هي

المقصودة للشارع واعتبر المظنة لاجلها لمانع
خفائها واضطرابها فاذا زال المانع من اعتبارها
جاز اعتبارها قطعا وقيل لا يجوز والا لرفع من
الشارع ولم يقع ولم يعتبر المظان بدونها وقد
اعتبر كما في الملك المرفه في السفر وصاحب الصنعة
الشاقة في الحضر الجواب المنع لانتفاء حكمة كلٍّ مما
تقصده الشارع في احكامه والمظنة يجب اطراده
وانعكاسها كما سيجيء قال ومنها ان لا يكون
اقول يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي
كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ
التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم
نفاذ التصرف بالاسراف واما عكسه وهو تعليل الحكم
الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والاكثر
على جوازه والمختار منعه لنا لو كان العدم علة للحكم
الثبوتي لكان مناسبا او مظنة واللازم بقسميه
اما الاولى وهي الملازمة فلانه لا بد وان يكون
علة بمعنى الباعث فهي اما نفس الباعث وهو
المناسب او امر مشتمل عليه وهو المظنة واما الثاني
وهو بطلان اللازم فتقريرها ان العدم المعلل به
اما عدم مطلق او عدم مخصص بامر يضاف هو اليه
اما العدم المطلق فواضح انه لا يعلل بالعدم تخصيصه بمحل
وحكم واستوا نسبته الى الكل واما العدم المخصص بامر
فلانه اما ان يكون وجود ذلك الامر منشأ المصلحة

او مفسدة او لا يكون فان كان منشأ المصلحة
فبطلان اعتبار عدمه لتفويت تلك المصلحة ولا
يصلح مقصودا وان كان منشأ المفسدة فهو مانع
فعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه
من مقتض مثال الاعطاء للعلم والفقر وسافر للعلم في
القمار ولو علل شيء منها بعدم المانع لعد جنونا
ويخفى هذا اذا كان وجوده منشأ المصلحة او
المفسدة حتى يكون عدمه مناسبا وان لم يكن كذلك
حتى يكون عدمه مظنة فاما ان يكون وجوده منافيا
للمناسب او لا فان كان فهو بحيث يستلزم وجوده
عدم المناسب ولا بد ان يستلزم عدمه وجود المناسب
لحصول الحكمة به وح يكون هو نقيض المناسب ويكون
حاصله انه كلما عدم نقيض المناسب فالحكم ويجعل
عدم نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا
لا يصح لان نقيضا على المناسب ان كان ظاهرا
اغنى عن المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة وان
كان خفيا فنقيضه وهو ما عدمه مظنة خفي ايضا لان
النقيضين سيان في الجلاء والخفاء ولذلك انا كما
نعلم وجود المحسوسات ضرورة نعلم عدمها كذلك
فيكون عدم نقيضه ايضا خفيا والخفي لا يصلح مظنة
للخفي وان لم يكن منافيا للمناسب فالمناسب يحصل عند
وجوده كما يحصل عند عدمه فيكون وجوده وعدمه
سواء في تحصيل المصلحة لا خصوصية لاحدهما به فلا

يكون عدمه خاصة مظنة للمصلحة فلا يصلح علة وقد (سبق)
علم هذا خلاف ولتوضيح ذلك بمثال وهو انه اذا قتل
في المرتد بقتل لعدم اسلامه اما لان في قتله مع الاسلام
مصلحة فيلزم من اعتباره عدمه تفويته او يقع مفسدة
معاينه ان الاسلام مانع فالمقتضي للقتل والاظهر
ان ما في مناسبا للقتل وهو الكفر مثلا فان كان الكفر
ظاهرا فالقتل بقتل لانه كافر وان كان خفيا فالاسلام
كك فعدمه كك ولا فرق بين معرفة الكفر ومعرفة
عدم الاسلام في الخفاء وان كان لا ينافي مناسبا
اذ لعل الكفر هو المناسب ولذلك قال لو ارتد ثم ان
رجع الى الاسلام فالمناسب امر آخر يجتمع مع الاسلام
فالاسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة فلا يكون
عدمه مظنة الحق المختار انه ينافي مناسبا و(ان) فلا يكون
عدمه مظنة لمقتضيه وانما يلزم لو لم يكن ذلك المناسب
هو العدم بعينه لجواز ان يكون تعلق الحكم بالعدم
كالقتل في مسئلتنا بعدم الاسلام فان المقصود (منه)
وهو الزام الاسلام خوفا من القتل وان اردتنا مرادنا
مناسبا فنختار انه لا ينافيه قوله فوجوده كعدمه
قلنا مم او عدمه يستلزم المقصود ووجوده وان لم ينافه
فلا يستلزم وان شئت فاعتبر ذلك في المثال المذكور
ولنا ايضا انه لم يسمع احد يقول العلة كذا او عدمه كذا
مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان صالحا لسمع ولو قلنا
وقد يقال قد سمع فانه لا فرق بين ان يقال علة الاضطراب

عدم الاصابة او البكارة وعلة تصرف الولي في مال المولى
الجنون او عدم العقل والتعبير عن العلل العدمية بعبارات
وجودية واقع وعدمه بالعبارات العدمية مجرد دعوى
وقد استدل بان العلة وجودية فلا يتصف بها
العدم بيان انها وجودية ان نقيضها وهو لا علية
لصدقه على المعدوم فهي وجود والا عدم النقيضان
وقد تقدم تقرير مثله في مسئلة الحسن والقبح مع جوابه
من النقض بالامكان وكون اثبات الوجود لصورة
السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتيا او منفيا ويراد
هيهنا انه يقتضي ان لا يعلل بالعدم اصلا وتعليل
العدمي بالعدمي جائز اتفاقا **قالوا** قالوا ثانيا
للخصم حجتان قالوا اولا يصح تعليل الضرب بانتفاء
الامتثال مع ان الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال
عدمي قلنا لا نم صحته بل التعليل بالكف عن الامتثال
وهو امر ثبوتي محقق قالوا ثانيا معرفة كون المعجز معجزا
امر وجودي وهو معلل بالتحدي بالمعجز مع انتفاء
المعارض فهذه علة جزؤها عدم فهو عدم وقد يعلل بوجود
فيطرد سلبكم الكلي وكذلك الدوران علة لمعرفة كون المدار
علة وهي وجودية والدوران عدمي لانه عبارة عن
الوجود مع الوجود والعدم مع العدم فاحد جزئيه عدم
فهو عدم الجواب العدم في الصورتين شرط لا جزء ولا
يخفى ان نفس التحدي لا يستقل بتعريف المعجز **قال** وان لا
الاول العلة تنقسم الى متعدية ومتعدية الاصل فوجد

في غيره والى قاصرة لا تتعداه اما المتعدية فشرطها
ان لا تكون هي المحل او جزء المحل الخاص اذ لا تتصور
تعديتهما واما الجزء المحمول الاعم فلا تسمية المتكلم جزءا
بل وصفا عاما واما القاصرة ان جوزت فقد تكون
المحل او جزءه اذ لا مانع وفي النظر القاصرة في جواز
التعليل بها وعدمه اما اذا كان ثبوتها بالنص او الاجماع
فيصح اتفاقا وان كان بغيرهما من مسالك العلة
كالمناسبة والسبر فالاكثر على صحتها مثاله تعليل
حرمة الربوا في النقدين بجوهريتهما اي بكونهما ذهبا
وفضة وهو نفس المحل او بجوهريتهما اي بكونهما جوهري
الثمن وهو وصف قاصر وخالف في ذلك ابو حنيفة
لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها لانه المفروض
وهو معنى صحة التعليل بها بدليل صحة المنصوص
عليها اتفاقا وان لم يفد النص الا الظن فلو كان
معنى التعليل القطع بان الحكم لاجلها لما جاز ذلك
ايضا واستدل بانه لو كانت صحة العلية موقوفة
على تعديتها لم يكن تعديها موقوفا على صحتها لامتناع
الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية
على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها والجواب منع الملازمة
قولك يلزم الدور قلنا نعم لكنه دور معية لا دور تقدم
وانه جائز سلمنا ان العلة لا تكون الا متعدية لا ان
كونها متعدية ترتيبا ولا تكون علة والمتعدية
لا يكون الا علة لا انها لا يكون علة ثم علة متعدية

واضح وقد يجاب ايضا بان التعدية شرط للعلية
بمعنى وجود الوصف في غيره ومشروط بها بمعنى
وجود الحكم به في غيره فذلك غلط نشا من
الاشتراك او لو كانت العلة القاصرة صحيحة لكان
تعليلا لان اثبات بالافادة فيه لا تعويض شرعا ولا
عقلا لكنها غير مفيدة لان فائدتها منحصرة في
اثبات الحكم بها وهو منتف والا فاما في الاصل او
في الفرع اما الاصل فالحكم فيه ثبت بغيرها من نص
او اجماع واما الفرع فالمفروض انه لا فرع والجواب
اولا النقض بالقاصرة اذا ثبتت بنص او اجماع فان
هذا الدليل بعينه يجري فيها مع جوازها اتفاقا وثانيا
بالالزام ان الحكم في الاصل يعرف بغير العلة بل يعرف
بالعلة والنص دال على كونه دليلا فاذا قال جوهر الثمن
ربوي فقد عرف كون النقدين ربويين بكون الربوية
معللة بجوهرية الثمن والنص دليل الدليل وثالثا
بالالزام حصر الفائدة في معرفة الحكم بل ههنا فائدتان
اخريان احدهما معرفة الباعث المناسب فان
الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى القبول والاذعان
من التعبد المحض وثانيتهما انه اذا اقترن وصف
آخر متعد وقد علمت قاصرة جاز ان يكون جزء
العلة فلا تتعدى وان يكون كل مستقلا فيحصل
التعدية واذا جاز الامران فلا تعدي الا بدليل
يدل على كونه مستقلا لا جزءا او قد يدفع هذا بان

الاستقلال يرجح بالتعدية فلا توقف **قال**
وفي النقض **اقول** قد يعد من شروط العلة ان تكون
مطردة اي كلما وجدت وجد الحكم وعدم عدمه نقيضا
وهو ان يوجد الوصف الذي يدعى انه علة في محل
مامع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها وقد اختلف في
جواز النقض اي كونه غير قادح في العلة وبقي معه
ظن العلية على مذاهب اولها يجوز مطلقا ثانيها
لا يجوز مطلقا ثالثها يجوز في المنصوصة دون
المستنبطة رابعها يجوز في المستنبطة بمانع او
عدم شرط دون المنصوصة خامسها يجوز في المستنبطة
ولو بلا مانع او عدم شرط دون المنصوصة والمختار
هذا التفصيل وهو انها ان كانت مستنبطة لم تجز
الا بمانع او عدم شرط لان العلية لا تثبت عند
التخلف الا ببيان احدهما لان انتفاء الحكم
اذا لم يكن بمانع ولا عدم شرط فهو لعدم المقتضي
قطعا فلو كان الوصف مقتضيا لثبت الحكم في صورة
النقض ولم يثبت فليس مقتضيا وان كانت نصية
فلا يكون نقاطع في خصوصية محل النقض والا ثبت
الحكم ولا في غيره والا فلا تعارض فانما يكون بظاهر
عام ويجب تخصيصه بغير صورة النقض لان
ذلك النص عام يدل على العلية في محل النقض وغيره
وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية في محل
النقض فيتعارض عام وخاص فقد علمت ان

الواجب تخصيص العام مثاله ان محل الخارج النجس
ناقض للوضوء ثم ثبت ان الفصد لا ينقض فيحمل على
غير الفصد وانه لم يرد بالعموم ووجب تقدير مانع
يمنع من العلية وان كنا لا نعلمه بعينه لئلا يلزم
الحكم بدون العلة فان فيه ابطال العلية لما ذكرنا
ان عدم الحكم بدونهما العدم المقتضي قطعا لاقتضائه
حاصل هذا المذهب انه لا بد من مانع او عدم شرط
لكن في المستنبطة يجب العلم بعينه والا لم تظن العلية
وفي المنصوصة لا يجب ويكفي في ظن العلية تقديره
وفي الصورتين لا يبطل العلية بالتخلف لنا لو بطلت
العلية بالتخلف لبطل المخصص مطلقا واللازم منتف
بيان الملازمة انه ليس الا تخصيصا العموم دليل كونه علة
وخصوصية هذا المحل لو لم يقطعا فانتفى الفرق
بينه وبين ساير المخصصات فلو لم يجز لم يجز شي منها
ولنا ايضا انه جمع بين الدليلين دليل الاعتبار اذ دل
في غير صورة النقض ودليل الاهدار اذ دل عليه في محل
وهو صورة النقض فيجب المصير اليه كغيره ولنا
انه لو بطل لبطل العلل القاطعة كعلة القصاص
وهو القتل العمد العدوان للتخلف في الوالد وكعلة
الجلد وهو الزنا للتخلف في المحصن وعلة القطع
هو السرقة للتخلف في مال الابن والغريم الى غير ذلك
واللازم باطل بيان الملازمة ان المفروض منافاة التخلف
للعلية اذ لولاه فلا مانع من صحة المطلقة **قال** المجوزون

اقول هذه حجة القائلين بعدم جواز النقض فقال
ابو الحسين النقض انما يتحقق مع وجود مانع او عدم
شرط فيكون بعضه وهو عدم المانع ووجود الشرط
جزءا من العلة لان المستلزم هو العلة مع ذلك فلا
يكون الاولى تمام العلة فينقدح عليها مثاله اذا قيل
ان الرتوبات لا تثبت في الحرير لكونه موزونا فنقض بالذهب
فعلل المانع البياض والشرط السواد فقد علم ان العلة
كونه موزونا مع انه ليس ابيض او مع انه اسود فلا يكون كونه
موزونا هو العلة بل جزء العلة الجواب لا يلزم من كونه
لا بد منه ان يكون جزءا من العلة اذا المراد بالعلة
الباعث وليس ذلك من الباعث في شيء وعلى هذا
فرجع النزاع لفظا منكما على تفسير العلة فان فسرت
بالباعث على الحكم جاز النقض وان فسرت بما يستلزم
وجوده وجود الحكم امتنع قالوا ثانيا لو صحت العلية
مع التخلف للزم الحكم في صورة التخلف لان من شرط
صحة العلة لزوم المعلول للعلة الجواب منع كونه من
لوازم العلية لان مرادنا بها كونها باعثة لا لزوم الحكم
لها مطلقا فان لزوم الحكم مشروط بعدم المانع ووجود
الشرط فكونه علة يلزمه اللزوم اذا لم يوجد مانع
ولم يعدم الشرط وذلك غير متحقق فيما نحن فيه قالوا
ثالثا تعارض دليل العلية وهو وجود الحكم معها في صورة
الاهدار وهو التخلف عنه فتساقطا فلا يعمل بدليل
العلية وهو المطلوب الجواب لا نم ان التخلف دليل الاهدار

فان الحكم في تلك الصورة المخصوصة قد انتفى لمعارض
وهو لا يبطل العلة وذلك كالشهادة اذا عورضت
شهادة فتعارضت البينتان فانه لا يبطل حكم الشهادة
مطلقا فالعلة شاهدة بالحكم والتخلف في صورة
معينة لمانع مخصوص لا يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب
عدم قبولها مطلقا قالوا رابعا التخلف يفسد العلية كما
يفسد العلة العقلية فانه اذا وجدت الحركة ولم يوجد العالمية
علم قطعا ان الحركة ليست علة للعالمية الجواب ان العلل
العقلية علل بالذات وتستلزم معلولها استلزاما
ذاتيا وما بالذات لا ينفك لا جرم دل الانفكاك
على عدم العلية وهذه علل بالوضع فقط لا يستلزم معلولها
ولا يضر الانفكاك **قال** المجوز **اقول** هاهنا
مذهبان لاصحاب المذاهب ثالث وهم المجوزون
في المنصوصة دون المستنبطة قالوا اولا لو صحت العلة
المستنبطة مع كونها منقوضة لكان لتحقق المانع و
اللازم منتف اما الملازمة فلان التخلف بلا مانع
قاطع في عدم الاقتضاء كما مر واما انتفاء اللازم فلان
المانع انما يتحقق بعد صحة العلية اذ لو لم يصح العلية
فعدم الحكم لعدم العلة ولا اثر لما يتصور مانعا فلا
يكون مانعا فتوقف الصحة على المانع والمانع على
الصحة ويلزم الدور وقد اجيب عنه بان الدور انما
يستحيل اذا كان دور تقدم بان تتوقف الصحة

واما اذا كان دور معية فلا وهذا دور معية اذ فائدته
امتناع انفكاك كل عن الاخر واما عدم الانفكاك
لصدق المتقدم فلا وهذا ليس بصواب لظهور تقدم
كل على الآخر اذ لا يعلم المانعية الا بعد العلم بالانتفاء
ولا يعلم الاقتضاء الا بعد العلم بالمانعية بل
الصواب ان بادي الراي ما نظر الى المناسبة او
غيرها يظهر لنا صحة العلة ويظنها ظنا حتى يتحقق
التخلف وعند التخلف ان وجدنا امرا ينسب
اليه لصلوحه لذلك حكمنا على ذلك الامر انه مانع
واستمر ظن الصحة والا زال فاذا استمرار الظن
بصحتها يتوقف على وجود المانع وكونه مانعا وجود
المانع وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها
لا على استمراره فزال الدور ومثاله المحقق في العرف
ان من اعطى فقيرا فظن انه انما اعطاه لفقره فان لم
يعط فقيرا اخر توقف الظن لجواز وجود المانع فان
فان بين مانع كفسقه عاد ظن انه كان للفقر وفيما
مع ذلك الباعث لم يعطه لفسقه والا زال الظن
كونه للفقر واعلم ان هذا مشكل اذا كان العلم بالتخلف
مقارنا لا متاخرا فالاصوب ان المانعية كونه
بحيث اذا جامع علة باعثة منعها عن مقتضاها فالفقير
للاعطاء كذلك وجد الباعث اولا ووجود المانع
المتوقف على العلية هو هذا القدر لا كونهما مانعا
بالفعل الذي يتوقف على العلية فلا دور قالوا ثانيا

دليل المستنبط اقتران الحكم بها وقد شهد لها
بالاعتبار في الاصل وعلتها بالاهدار في محل
النقض معارضا وقيا قطا وبطلت العلة الجواب
انه قد تقدم ان الانتفاء المعارض لا يبطل الشهادة
قال الجوزي اقول هذه حجة اصحاب المذهب
الرابع وهم المجوزون في المستنبط دون المنصوصة
قالوا المنصوصة دليلها نص عام فيتناول محل
النقض صريحا فثبت فيه العلية صريحا فلا يقبل
النقض اذ يلزم ابطال النقض بخلاف المستنبط
فان دليلها الاقتران مع عدم المانع فلا تخلف
الجواب ان كان النص العام قطعيا ثم انه لا يقبل
التخصيص كغيره من التخصيصات ولا تخص تخصيص
العلة فليس محل النزاع وان كان ظاهرا وجب
قبوله وتقدير المانع كما ذكرنا قال الخامس اقول
هاتان حجتان لاصحاب المذهب الخامس وهم
القائلون بالجواز في المستنبط وان لم يكن
مانع ولا فوات شرط قالوا اولا المستنبط علته دليل
ظاهر يوجب ظن العلية والتخلف مشكل فلا يوجب
ظن عدم العلية انما يوجب الشك فيه اذ بتقدير
المانع لا يبطل وبتقدير عدمه يبطل وكلاهما جائز
على السواء والظن لا يرفع بالشك فالتخلف لا
يبطل العلية وقد اجيب عنه بالمعارضة وهو
ان التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبط

شككا اذ مع المانع يدل ومع عدمه لا يدل وكلاهما
جائز على السواء وهذا الجواب جدلي والتحقيق
ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر
فاذا كان التخلف مشكوكا في عدم العلية كان
مشكوكا في العلية اذ حقيقة الشك احتمال الطرفين
سواء فاذا قولك العلية مظنونة بدليلها وعدم
العلية مشكوك فيه بدليل كلام متناقض لا يلتفت
اليه فان قلت نقل كثير من الفقهاء ان اليقين
لا يرتفع بالظن والظن لا يرتفع بالشك واثبات
حكمهما عند تعارضهما وذلك غير متصور اذ لا يجتمعان
في متعلق واحد لتضاد انواع الاعتقاد على ما قررتم
قلت معناه ان حكم الاول والاقوى لا يزول بحكم الثاني
الاضعف الطارئ عليه الرافع له لا انه لا يزول فان
قيل فيقول الخصم بمثله فيما نحن فيه قلنا الكلام
ههنا في نفس ظن العلية واعلم ان ههنا زيادة
تحقيق وهو ان عند التعارض يحصل الشك في
الطرفين وعند الانفراد يوجب كل الظن والشك
انما نشأ من التعارض لا ان مقتضى احدهما الظن و
الاخر الشك اذا انفرد حتى يعدم عند الاجتماع
ما مقتضاه الظن فيعمل به قالوا ثانيا لو توقف كونها
امارة وهو ثبوت الحكم بها في غير صورة التخلف
على ثبوت الحكم بها في صورة التخلف لا ينعكس توقف
ثبوته فيها على ثبوته في غيرها ويلزم الدور او ما ينعكس

ويلزم الحكم والترجيح بلا مرجح فقوله او تحكما ليس عطفا على
قوله فكان دورا اذ الحكم ليس الا بالانعكاس بل تقديره
او كان تحكما عطفا على لا ينعكس وقد اجيب عنه بانه
دور معية لا دور تقدم كما مر وهذا ليس بحق لانا
لا نعلم عليتها الا بثبوت الحكم بها في جميع صور وجودها
فلو علم ثبوت الحكم بها دار ولزم التقدم قطعا اذ ما
يعلم الشيء قبل العلم بالشيء والجواب الحق ان الدليل اذا
دل على علية الوصف فبادي الراي واول النظر من غير
تتبع الصور والوقوف على التخلف وعدمه نظن العلية
فاذا اعترض بما هو شرط العلية من احد الامرين اما
ثبوت الحكم معه في جميع الصور او وجود مانع من ثبوته
اذا انتفى فلا عليه فان علم تحققه استمر الظن والا
زال فاستمرار ظن كونها امارة متوقف على احدهما وهما
على ظهور كونها امارة وهو ابتداؤه نفسه فلا دور قال
وفي الكسر الرابع قد شرط قوم في علة الحكم اذا لم يكن
حكمه بل مظنة حكمه ان يكون حكمتها مطردة اي كلما
وجدت الحكمة وجد الحكم فاذا وجدت في محل بدون العلة
المحكمة ولم يوجد الحكم فيه يسمى كسرا ويعبر عنه بان
الكسر يبطل العلية والمختار فيه انه لا يبطل العلية مثاله
ان يقول الحنفي في المسافر العاصي بسفره مسافر فيترخص
بسفره كغير العاصي فاذا قيل له لم قلت ان السفر علة
للترخص قال بالمناسبة لما فيه من المشقة المقتضية
للترخص لاجل التخفيف وهو يقع للترخص فيعترض عليه

نصفه مسافة في الحضر كحمل الاثقال وضرب المعاول
وما يوجب قرب المسافة في ظهور المشقة في القطر
لحاز لنا ان العلة هو السفر ولم يرد النقض عليه يوجب
العلم بيان ان العلة السفر هوا[ن] وان كان المشقة
لكنها يعسر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص
والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص والا
سقطت العبادة ولا بعض القدر منها الذي يوجبه متعذر
فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل
امارة لها ولا معنى للعلة الا ذلك قال والحكمة هي
المعتبرة قطعا والوصف معتبر تبعا لها فالنقض وارد
على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم
علم ان تلك الحكمة غير معتبرة وكذا الوصف المعتبر تبعا
فان النقض اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر الجواب ان
قدر الحكمة كالمشقة في صالنا يختلف ولا بد في
ورود النقض من وجود حكمة في محل النقض مساوية
لما يراد نقضه فان عدم اعتبار الاضعف لا يوجب
عدم اعتبار الاقوى وذلك غير متيقن فلعله اقل حكمة
او لعله لمعارض ومع المعارض نقص قدر الحكمة او
بطل فلذلك لم تعتبره الشارع ووجوب العلة الا
قطعي واذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا
يبطل التخلف الظني معارضا له فان الظن لا يعارض
القطعي فان قلت فرض الكلام في صورة علم وجود
الحكمة او اكثر فيجب ان يبطل العلة لان القاطع اذا عارض

القاطع تساقطا قلنا هذا بعيد ولو تحقق مع بعده لا
نطارد لكن لا في كل صورة بل اذا لم يثبت حكم اخر اليق يحصل
تلك الحكمة منه كما في المثال المذكور وهو ان يقول
المعلل انما قطع اليد بالسد للزجر فيقول المعترض ولم يقطع في
القتل العمد العدوان مع ان حصول الحكمة اكثر لان مقصود الزجر
عن القتل ازيد من مقصود الزجر عن القطع ولم يشرع القطع
فانتفى عليه الزجر الجواب انما لم يقطع لا لان
حكمة الزجر غير مقصودة بل لان ذلك القدر حاصل
فيها بالقطع في الزجر عن القطع ويليق بالزجر الاكبر في
الزجر عن القتل ما يحصل به الزجر الاكبر وهو ما يحصل
ما يحصل بالقطع وزيادة في الفصل فان القطع يحصل به
ابطال السد والقتل يحصل به ابطال اليد وابطال ما
عداه فيكون اليق وانشد زجرا من القطع ولا يلزم عدم
اعتبار تلك الحكمة وانت تعلم مما ذكرنا انه يلزم من
مساواة الفرع الاصل في الحكمة المساواة في الحكم ولا
يلزم ذلك من الاقل اذ قد لا يعتبر ومن الاكثر اذ قد يحصل
بذلك الحكم قال وفي النقض اقول اذا انقض
العلة ببعض الصفات سمي نقضا مكسورا وهو الحقيقة
نقض بعض الصفات وانه من النقض والكسر كان قال
الحكمة المقصودة معتبرة باعتبار هذا النقض وقد وجدت في المحل
ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة
وقد اختلف في انه هل يبطل العلية والمختار انه لا يبطل
مثاله ان يقول الشافعي في منع بيع الغائب انه مبيع مجهول

الصفقة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو
قال بعتك عبدا من غير رؤية فيقول المعترض هذا
منقوض بما لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة
عند العاقد حال العقد لنا العلة المجموع فلا نقض عليه
اذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الجميع هذا اذا
اقتصر على نقض البعض واما اذا اضاف اليه الغاء وصف
المتروك وكونه وصفا طرديا لا مدخل له في العلة
بان بين عدم تاثير كونه مبيعا بان العلة كونه مجهول الصفة
عند العاقد حال العقد لانه مستقل بالمناسبة ثم بين كون
وصف كونه مبيعا كالعدم فيتجه النقض لوروده على
ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكره دافعا للنقض خلافا
لشرذمة لانه بمجرد ذكره لا يصير جزءا من العلة اذ اقام
دليلا على انه ليس جزءا وتعين الباقي لصلوح العلية فبطل
بالنقض فيصير حاصله سؤال ترديد وهو ان العلة
اما المجموع والباقي وكلاهما باطل اما المجموع فلالغاء الملغي و
اما الباقي فللنقض قال واما العكس اقول
شرط قوم في علة حكم الاصل الانعكاس وهو انه
كلما عدم الوصف عدم الحكم ولم يشترط اخرون و
الحق انه مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين
لانه اذا جاز ذلك صح ان ينتفي الوصف ولا ينتفي
الحكم لوجود الوصف الاخر وقيامه مقامه واما
اذا لم يجز فثبوت الحكم دون الوصف يدل على انه ليس علة
له ولا امارة عليه والا لانتفى الحكم بانتفائه لوجوب

انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ويعني بذلك انتفاء
العلم او الظن لا انتفاء نفس الحكم اذ لا يلزم من
انتفاء دليل الشيء انتفاؤه والا لزم من انتفاء
الدليل على الصانع انتفاء الصانع تعالى وانه بط
نعم يلزم انتفاء العلم او الظن بالصانع فانا نعلم
قطعا ان الصانع لو لم يخلق العالم او لم يخلق فيه
الدلالة لما لزم انتفاؤه قطعا هذا بناء على راينا
واما عند المصوبة فلا حاجة الى هذا القيد لان
مناط الحكم عندهم العلم او الظن فاذا انتفيا انتفى
الحكم وعلى راينا يمكن ان يقال بسقوط الحكم لئلا يلزم
تكليف المحال وقد يقال العلة الدليل الباعث على
الحكم وقد يخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمه
عدم الحكم وكيف لا والحكم لا يكون الا لباعث
اما وجوبا او تفضلا قال وفي تعليل اقول
لما علمت ان صحة الانعكاس فرع تعدد العلة
فلنحرر ذلك بحثا ولنتكلم فيه فنقول البحث تعليل
الحكم الواحد بعلتين او بعلل كل واحدة منهما او منها
مستقل باقتضاء الحكم لا انه جزء المجموع المركب منهما
او منها فان ذلك بحث آخر سيذكر براسه وفيه
مذاهب احدها يجوز ثانيها لا يجوز ثالثها وهو
مذهب القاضي في المنصوصة دون المستنبطة
رابعها عكسه وهو انه يجوز في المستنبطة
دون المنصوصة ثم بعد الجواز قد اختلف في الوقوع

فالجمهور على الوقوع ومختار الامام انه يجوز لكن
لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس
والمس والبول والمذي والغايط امور مختلفة
الحقيقة وهي علل مستقلة للحدث لثبوت الحدث
بها وهو معنى الاستقلال وكذا القصاص والردة
مختلفان وهما علتان مستقلتان لجواز القتل
بكل واحد منهما فان قيل لا نم ان الحكم فيما ذكرتم واحد
بل الاحكام متعددة فان القتل القصاص غير القتل
بالردة ولذلك ينتفي احدهما ويبقى الآخر كما ينتفي
قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة وينتفي قتل
الردة بالاسلام ويبقى قتل القصاص الجواب انه لو
تعددت الاحكام ثمه تعددت باضافتها الى
الادلة اذ ليس ثم بانه الاختلاف الا ذلك واللازم
بط لان اضافة الحكم الى احد الدليلين تارة والى الآخر
اخرى لا توجب تعدده لا يلزم مغايرة حدث
البول لحدث الغايط فكان متصورا ان ينتفي احدهما
ويبقى الآخر ولنا ايضا انه لو امتنع تعدد العلل لامتنع
تعدد الادلة لان العلل الشرعية ادلة لا موثرات وقد
يمنع ويسند بان الادلة الباعثة اخص ولا يلزم من
امتناعه امتناع الاعم قال المانع اولا لمانعي
تعدد العلل مح قالوا اولا لو جاز تعدد العلل المستقلة
لكان كل واحد منها مستقلا بالفرض غير مستقل لان
معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد فرض ثبوته لا بها

بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان
واحد بان يلمس ويمس معا فيلزم التناقض اذ ثبت الحكم
بكل دون الآخر وثبت بهما لا بكل منهما الجواب
لا نم لزوم الامرين فان معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم
بها في الواقع بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم
بها وذلك لا ينافي ثبوت الحكم لا بها اذا لم توجد
او بها وبغيرها اذا وجدت غير منفردة وبه يندفع
لزوم عدم استقلالها وهو ظ وكذا لزوم التناقض
عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع
لا ينافي الاستقلال على تقدير الانفراد وثبوت الاستقلال
على تقدير الانفراد امر ثابت عند الاجتماع وتسميته
بالاستقلال مجازا قالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل
لزم اجتماع المثلين وانه مح اما الملازمة فلانه لو اجتمعا
في محل وكل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر
فموجباهما مثلان وقد اجتمعا في المحل واما استحالة
اللازم فلان اجتماع المثلين وانه مح يستلزم اجتماع
النقيضين لان المحل يستغني بثبوت حكمها لذلك
واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن
عنهما مثلا لو فرضنا علتين معلوم واحد في محل ثبت له
حكم العلم وهو العالمية وانه حكم واحد لا تعدد فيه فيكون
في العالمية محتاجا الى كل واحد من العلتين مستغنيا
عنه بالآخر وهذا لازم مطلقا واذا فرضنا الترتيب
وهو حصول احدهما بعد الآخر لزم تحصيل الحاصل وهو

حصول العلة الثانية ما لثاني من العليين بعد حصوله بالاولى
منهما قوله وفي الترتيب تحصيل الحاصل اي ويلزم
في الترتيب تحصيل الحاصل ايضا كما يستلزم اجتماع
النقيضين مطلقا سواء فيه الترتيب والمعية
الجواب هذا انما يلزم اذا كان العلة المستقلة
عقلية وهي ما يفيد وجود امر واما اذا كان شرعية
وهو ما يفيد العلم لوجود امر فلا لانها نفس
الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد
ثانيا اتفاق الائمة في علل الربوا اي الطعم او الكيل
او القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا
بالترجيح لان من ضرورة الترجيح صحة استقلال
كل واحدة بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد
ان يقولوا بالتعدد ولا يتعلقوا بالترجيح لتعيين
واحدة ونفي ما سواه الجواب منع كونهم تعلقوا
بالترجيح بل غرضوا التعيين ما يصلح علة مستقلة
ونفي ذلك عما سواه بابطاله ولو سلم فللاجماع
ههنا على ان العلة واحد من هذه الثلاثة ولولا
الاجماع لوجب جعل كل واحد منها جزء وعدم المصير
الى الترجيح لان المفروض انهم يرون صلاحية كل
للعلية ولا دليل على الغاء واحد منها فوجب اعتبارها
وذلك بالقول بالجزئية سيما عند ظهور وجه الترجيح
قال القاضي اقول وهو المجوز في المنصوصة دون
المستنبطة له مقامان احدهما الجواز في المنصوصة فقال

لا بعد في تعددها اذ لا مانع ان نص الله لحكم امارتين
ثانيهما عدم الجواز في المستنبطة لقال اذا اجتمعت اوصاف
كل صالح للعلية حكمنا بكون كل واحد جزء العلة لا العلة
بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر المجتهد
ولا نص في تعيين احدهما والا رجعت منصوصة وهو خلاف
المفروض والجواب لا نم لزوم التحكم فانه يمكن استنباط
الاستقلال بالعقل وهو ان يكون كما اجتمعت في محل
منفرد كل في محل فثبت فيه الحكم فيستنبط ان العلة
كل واحد لا الكل كما وجدنا المس وحده واللمس وحده
في محلين وثبت الحدث معهما فعلمنا ان كل واحد
منهما علة مستقلة والا لما ثبت الحكم في محل افرادها
فالحكم بذلك عند الاجتماع قال العاكس اقول
العاكس لمذهب القاضي وهو المانع في المنصوصة
المجوز في المستنبطة فله ايضا مقامان احدهما
المانع في المنصوصة واحتج بان المنصوصة قطعية
بتعيين الشارع باعتدها على الحكم فلا يقع فيه التعارض
والاحتمال وثانيهما الجواز في المستنبط واحتج بان
المستنبط ظنية وقد يتساوى الامكان فيهما ويريد
كلا مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما والجواب
واضح وهو منع كون المنصوصة قطعية وان سلم
فلا يمنع القطع باستقلال الجواز تعدد البواعث
قال الامام اقول الامام وهو القائل بعدم الوقوع
قد ذكر في بيانه وجها وزعم ان الغاية القصوى في الحق

وذلك الصحيح في الوضوح وهو انه لو لم يكن ممتنعاً لوقع ولو على سبيل الندرة واللازم منتف اما الملازمة فلان امكانه واضح وما خفي امكانه وجوازه يمكن ان يتوهم استحالته فلا يقطع لكن ما كان امكانه وجوازه واضحا معلوما للكل فهو مع الكثرة المتكاثرة الواردة مما تقتضي العادة بامتناع ان لا يقع اصلا واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم علم انه لم يقع ثم ادعى تصحيح دعواه عدم الوقوع فيما تقدم من اسباب الحدث والقتل ان الاحكام متعددة للانفكاكات وربما الترمذي في الحدث لانه قد قيل انه اذا نوى رفع احد احداثه لم يرتفع الآخر والجواب منع انه لم يرتفع ولم ينقل كما في الصورة المذكورة واني لنا اثبات التعدد في الحدث والتجويز لا لانه مستدل **قال** القايلون بالوقوع **اقول** القايلون بوقوع تعدد العلل المستقلة اتفقوا على انها اذا ترتبت حصل الحكم بالاولى واما اذا اجتمعت دفعة لكن مس ولمس وبال معا فقد اختلفوا والمختار ان كل واحد جزء والعلة المجموع وقيل العلة واحدة لا بعينها والاحتمالات لا تخرج عن هذه لنا لو لم يكن واحدة علة مستقلة لكان كل واحدة جزء او كانت العلة المجموع وقيل العلة واحدة وكلاهما باطل اما الملازمة فلانه اذا اسلب العلية عن كل واحد مع ثبوتها فاما ان تثبت للمجموع فيكون كل جزء منها او لبعضها فتكون واحدة

وأما بطلان الامرين فالاول وهو الجزئية لثبوت استقلال كل واحد والثاني وهو كون العلة واحدة فلانه تعيين او تحكم محض ولنا ايضا لو امتنع كون كل علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول لما علمت ان العلل الشرعية ادلة واللازم منتف بالاتفاق القائل بان كل واحد جزء العلة قال لو كانت علة مستقلة لزم اجتماع المثلين وقد تقدم تقريره وجوابه وقول ايضا يلزم التحكم لانه اما ان يثبت بالجميع فيكون لكل واحد مدخل في ثبوتها ولا يبطل بعضها او ببعض والاول هو المدعى والثاني يقتضي عدم تعيين الثاني وهو تحكم محض الجواب انه ثبت بالجميع بمعنى ثبوته لكل واحد واحد لا استقلال كما يثبت المدلول بالادلة السمعية والعقلية وكل مستقل باثباته حتى لو انتفى الآخر لم يضر عدمه والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر القائل بان العلة احدهما لا بعينها قال لولا ذلك لزم التحكم او الجزئية وكلاهما باطل اما الملازمة فلما تقدم من امتناع اجتماع المثلين فالعلة اما الكل او واحد بعينه او لا بعينه واما بطلان اللازم فالتحكم ظاهر والجزئية لما ثبت من الاستقلال وقد سبقت اليها الاشارة فلم تكرر والجواب منع الملازمة بل المستقل كل واحدة لما ذكرنا من الادلة **قال** والمختار **اقول** ما تقدم تعليل الحكم بعلتين وهذا عكسه وهو تعليل الحكمين بعلة واحدة اما بمعنى الامارة فلا خلاف في جوازه واما بمعنى الباعث

فهذا اختلف فيه والمختار جوازه لنا لا بعد في مناسبة
وصف واحد لحكمين كالسرقة للقطع زجرا عن العود وله
من العود بمثله والتغريم جبرا لصاحب المال وكالزنا
المثبت للجلد والتغريب يحصل بهما الزجر التام قالوا
ثم انه يلزم منه الخ وهو تحصيل الحاصل لان معنى مناسبة
للحكم انه مصلحة حاصلة عند الحكم والحكم الواحد
يحصل المصلحة المقصودة منه فاذا حصل الحكم الثاني
حصلها مرة اخرى وانه تحصيل الحاصل والجواب منع
لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان يحصل الحكم الاخر مصلحة
اخرى كما في مثال السارق وان المصلحة المقصودة
لا يحصل الا بهما كما في مثال الزاني **قال** ومنها ان لا
تتأخر **اقول** ومن شروط علة حكم الاصل ان لا
يكون ثبوتها متاخرا عن ثبوت الحكم الاصل كما يقال
فيما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس
فيكون نجسا كلعابه فيمنع كون عرق الكلب نجسا
فيقال لانه مستقذر فان استقذاره انما يحصل
بعد الحكم بنجاسته وكان يعلل سلب الولاية عن
الصغيرة بالجنون العارض للولي لنا لو تاخرت
العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث
وانه ممتنع اللهم الا ان لا نعني بالعلة الباعث بل الامارة
وهو خلاف المبحث ومع ذلك يلزم تعريف المعرف فان
المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت علته **قال** ومنها
ان لا يعود **اقول** ومن شروط علة حكم الاصل ان لا يعود

على الاصل بالابطال التي لا يلزم منه بطلان الحكم المعلل
بها فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان
ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم اصلها فان التعليل فرع
الثبوت وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفروع
فصحتها مستلزمة لبطلانه فلو صحت لصح وبطل
فيجتمع النقيضان مثاله قال عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء ومن حكمه حرمة ذلك
في القليل من الطعام لعموم وعلل الحنفية بالكيل فخرج
القليل الذي لا يكال لفقدانه بطلت حكمه ولهم علة الك...
الفقراء وليس الغرض المثال بل التفهيم مثال آخر قال في
اربعين شاة شاة فعللوه بدفع حاجة الفقراء فجوزوا
قيمتها لقضاء هذا التعليل الى عدم وجوب الشاة بل
ثبوت التخيير بينها وبين قيمتها **قال** وان لا يكون **اقول**
ومن شروط علة حكم الاصل اذا كانت مستنبطة ان لا
يكون لها معارض في الاصل بان يبدي علة اخرى من غير
ترجيح ولا اجاز التعليل بمجموعهما او بالاخرى وقد مر
الخلاف فيه في تعليل الحكم الواحد بعلتين وقيل ولا
معارض في الفرع بان ثبت فيه علة اخرى توجب
خلاف الحكم بالقياس على اصل اخر فان المعارض يبطل
اعتبارها وهو غير مستقيم فانه لا يبطل شبهها دونها وقيل
ان لا يكون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض ولا
بالمساوي لانه لا يبطل وانما يحوج الى الترجيح وهو
دليل الصحة خلاف الراجح فانه يبطل **قال** وان لا

على الاصل
بابطال الحكم

يخالف اقول ومن شروط علة حكم الاصل اذا كانت
مستنبطة ان لا يكون لها معارض في الاصل بان يبدى
علة اخرى من غير ترجيح ولا جواز التعليل بهما
او بالاخرى وقد مر الخلاف فيه في تعليل الحكم الواحد
بعلتين وقيل ولا بمعارض في الفرع بان يثبت فيه
علة اخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على اصل
آخر فان المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم
فانه لا يبطل شهادتها وقيل ان لا يكون بمعارض
في الفرع مع ترجيح المعارض ولا باس بالمساوي
لانه لا يبطل وانما يحوج الى الترجيح وهو دليل
الصحة بخلاف الراجح فانه يبطل قال وان لا
يخالف اقول ومن شروط علة الحكم الاصل ان لا
يخالف نصا او اجماعا كما يقال الملك لا يعتق في
الكفارة لسهولته عليه بل يصوم وهو يصلح مثالا
لهما ويشترط في المستنبطة خاصة ان لا يتضمن زيادة
على النص اي حكما في الاصل غير ما اثبته النص لانها انما
تعلم مما اثبت فمثل لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فيعلل الحرمة بانه ربا فيما يوزن كالنقد
فيلزم التقابض مع ان النص لم يتعرض له وقيل ان كانت
الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ له فهو مما تكرر
على اصله بالابطال الاجماع قال وان لا يكون لا
ومن شروط العلة ان لا يكون الدليل الدال عليها
متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه اما العموم

ان نص الشرع على الربا في الربوي ويعلل بالطعم فيمنع لقوله
عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام وترتيب
الحكم على الوصف يفيد عليته له وهذا النص
متناول للفرع بعمومه واما الخصوص فمثل ان يقيس
الخارج بالقيء والرعاف في نقضه الوضوء على الخارج
من السبيلين ويعلل بانه خارج نجس فيمنع فيقول
لقوله من قاء او رعف او امذى فليتوضأ وضوءه
للصلاة وهذا النص بخصوصه متناول القيء و
الرعاف لنا انه يمكن اثبات الفرع بالنص كما
يمكن اثبات الاصل به فالعدول عنه الى اثبات
الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم
بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة واعلم فانه رجوع
من القياس الى النص فقالوا انها مناقشة جدلية
اذ الغرض الظن باي طريق حصل فلا معنى لتعيين
الطريق والجواب انه رجوع عن القياس واعلم انه
ربما يكون النص مختصا والمستدل او المعترض لا
يراه حجة كالاخبار قبل الجمع فلو اراد ادراج الفرع فقد
يعسر تثبيت العلية في الجملة ثم يعمم الحكم في جميع
موارد وجود العلة وايضا فقد يكون دلالة العلية
اظهر منه لا لانه على العموم كما تقول حرمت الربا في
الطعام للطعم فان العلية في غاية الوضوح والعموم في
المفرد المعرف محل خلاف ط قال والمختار اقول
هل يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي اما عقلي

الامارة المجوزة فقط واما بمعنى الباعث فقيل يجوز
للدوران وسيعلم انه لا يفيد ظن العلية وقيل لا يجوز
لانه ان تقدم العلة لزم النقض وان تاخر لزم تخلف الحكم
وان قارن فلا اولوية لاحدهما بالعلية فيلزم التحكم والجواب
منع التحكم للمناسبة ونحوها من المسالك والمختار
انه ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة
حكم الاصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر انه علل
لمناسبتها المنع من الملابسة فكذا المقصود بالبطلان
وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي واما ان كان
لدفع مفسدة مقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم
الشرعي لا يكون منشا مفسدة مطلوبة الدفع ولا
لم نشرع ابتداء وهذا انما يتوجه لو لم يشتمل على مصلحة
راجحة وعلى مفسدة يدفع بحكم اخر لتحقق المصلحة
خالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب من رجم
وجلد مع تغريب وكان حدا ثقيلا ولو لم يبالغ في
الشهادة عليه لادى الى كثرة وقوع الحد وفيه
من المفسدة ما لا يخفى فشرع المبالغة فيه دفعا
لتلك المفسدة قال والمختار اولا قد شرط
قوم في العلة ان تكون ذات وصف واحد كما
في حرمة الخمر والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه
كالقتل العمد العدوان في القصاص لنا انه لا يمتنع
ان يكون ان يكون المشترك الاجتماعية من اوصاف
متعددة مما يظن ثبوته بالدليل اما بدلا او صريحة

بجزء ومناسبة واما باستنباط من شبه او سبر كما نطق
في الواحد وما يثبت به تعليل الواحد يثبت به تعليل المتعدد
من غير فرق والفرق تحكم قالوا اولا لو صح تركيب العلة
لكانت العلية صفة زائدة واللازم بط اما الملازمة
فلانا نعقل المجموع ونجهل كونه علة للذهول والحاجة
الى النظر والمجهول غير المعلوم قطعا واما انتفاء اللازم
فلان صفة الكل ان لم تقم بشيء من اجزائه فليست صفة
له وان قامت فاما بكل جزء فكل جزء علة والفرض
خلافه واما بجزء واحد فهو العلة ولا مدخل لسائر
الاجزاء فان قيل بل يقوم بالجميع من حيث هو جميع قلنا
ان لم يكن لجميعه وحدة فلا وان كانت فالكلام
فيها ويتسلسل الجواب انه منقوض بكون الكلام خبرا
او استخبارا الخبر بانه فيه مع تعدد حروفه قطعا و
الجواب على التحقيق انه لا معنى لكون الوصف علة الا
ان الشارع قد قضى بثبوت الحكم عنده رعاية لحكمة
وليس ذلك صفة له بل الشارع متعلق به فلا يلزم
ما ذكرتم ولو سلم فانما يلزم ذلك لو لم يكن العلية
اعتبارا اضافيا بل وجودية وليست وجودية والا
لكانت معنى والوصف المعلل به معنى ايضا فيلزم قيام
المعنى بالمعنى وانه ممتنع والحاصل انه لو لم يصح بالمتعدد
للزوم ذلك لم يصح في الواحد لمحل آخر ملازم له قالوا
ثانيا لو كانت العلة اوصافا متعددة لكان عدم
كل جزء علة لانتفاء صفة العلية واللازم باطل اما

الملازمة فلان تحققها موقوف على تحقق جميع الاوصاف
فيلزم انتفاؤها لانتفاء كل وصف وهو معنى العلية
واما بطلان اللازم فلانه اذا حصل عدمها لعدم
وصف ثم عدم وصف ثان لزم تخلف معلولها عن
انتفاء العلة عنه وذلك لان تجدد عدم على
ما تقدم عدم آخر لا يتصور فان اعدام المعدوم كايجاد
الموجود تحصيل الحاصل والجواب لا يلزم من انتفائها
بعدم الوصف ان يكون عدم الوصف عند الانتفاء
مقتضيا له بالاستقلال بل يجوز ان يكون وجوده شرطا
للوجود فان الشيء كما يعدم لعدم العلة فقد يعدم لعدم
شرط الوجود ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس واللمس بعد
البول فكما لا يلزم ثمة تخلف فكذا هنا والوجه عندي
ان الانتفاءات ليست علة لاعتقاد الملازم ما ذكرتم بل
امارات وضعية ولا بعد في اجتماع عدة من
الامارات مرتبة تارة وغير مرتبة اخرى ولا بد في تحقق
المقابل من رفع جميع الانتفاءات وهو تحقق جميع الاوصاف
فيحرك الامارة في الطرف الاخر من اوصاف
متعددة قال ولا تشترط اقول هذه عدة امور
قد شرط في العلة وانها لا تشترط فيها كون حكم الاصل
قطعيا والمختار الاكتفاء بالظن لان غاية الاجتهاد
فيما يقصد به العمل ومنها انتفاء مخالفتها لمذهب
صحابي والحق جوازها لجواز ان يكون مذهب الصحابي
لعلة مستنبطة من اصل آخر ومنها القطع بوجود العلة

في الفرع والمختار انه يكفي الظن لما مر ولعل من شرط
القطع في حكم الاصل ووجود العلة في الفرع نظرا
الى ان الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل
ومن شرطها عدم مخالفة الصحابي فلان الظاهر من
الصحابي العلم والاحتمال لا يدفع الظهور وهو محل الاجتهاد
قال فاذا كان اقول اذا علل حكم بعدم وجود مانع
او انتفاء شرط كما يقال عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية
او وجد المانع وهو الجهل بالمبيع فلا يصح فهل يجب
وجود المقتضي مثل بيع من اهله في محله او لا يجب
المختار انه لا يجب لنا انه اذا تحقق مع المقتضي انتفى
الحكم فاذا تحقق بدون المقتضي كان اجدر بان ينتفي
معه الحكم قالوا اذا لم يكن معروفا انتفاء الحكم انما هو
لعدم المقتضي لا لوجود المانع او عدم الشرط الذي
ادعيه المستدل وكان مبطلا الجواب لا يلزم من انتفاء
الحكم لعدم المقتضي ان لا يستند الى وجود المانع او عدم
الشرط اذ غايته انها ادلة متعددة وذلك جائز
قال مسئلة اقول اختلف الشافعية والحنفية
في حكم اصل القياس المنصوص عليه انه ثابت بالنص
او بالعلة فقالت الشافعية بالعلة والحنفية بالنص
وهو نزاع لفظي لا خلاف بينهما لان الشافعية تعني
بما قالته ان العلة هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه
والحنفية تعني بما قالت ان النص هو المعرف للحكم و
الشافعية لا ينكرونه قال شروط الفرع اقول

قد وقع الفراغ من شروط العلة وهذه شروط الفرع فمنها ان
يكون الفرع مساويا في العلة لعلة الاصل فيما يقصد
المساواة فيه من عين العلة او جنس العلة اما العين
فكما قيس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة وهي
بعينها موجودة في النبيذ واما الجنس فكما قيس الاطراف
على القتل في القصاص بجامع الجناية المشتركة بينهما فان
جنس الجناية وهو جنس لاتلاف النفس والاطراف هو الذي
قصد الاتحاد فيه فيكفي تحقق ذلك ولا يجب ان تكون
الجناية في القتل بعينه هي الجناية في الاطراف و
مساويا لها في حقيقته وذلك لان المقصود تعدية
حكم الاصل الى الفرع لاشتراكهما في العلة واحد لا
تحقق واما اذا لم يكن علة الاصل في الفرع لا بعينها
ولا بعمومها فلا اشتراك ومنها ان يساوي حكم الاصل
حكم الفرع فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم
او جنس الحكم اما العين فكما قيس القصاص في النفس
في القتل بالمثقل عليه في القتل بالمحدد فالحكم في
الفرع هو الحكم في الاصل بعينه وهو القتل واما
الجنس فكما قيس اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها
على اثبات الولاية عليها في مالها فان ولاية النكاح من
جنس ولاية المال فانها سبب لنفاذ التصرف وليست
عينها لاختلاف التصرفين واما اذا اختلف الحكم
لم يصح مثاله قال الشافعي يوجب الظهار الحرمة في
حق الذمي كالمسلم قالت الحنفية الحرمة في المسلم

متناهية بالكفارة والحرمة في الذمي مؤبدة لانه ليس
من اهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما ومنها ان لا
يكون الفرع منصوصا عليه لا اثباتا والا ضاع
القياس ولا نفيا والا لم يجز القياس ومنها ان لا يكون
متقدما على حكم الاصل مثاله الوضوء شرط للصلوة
فيجب فيه النية كالتيمم وشرعيته متاخرة عن شرعية
الوضوء وذلك لانه لو لم يلزم ان يثبت حكم الفرع قبل ثبوت
العلة لتأخر الاصل وهو مساو له في العلة والمتقدم
على المقارن للشيء متقدم على ذلك الشيء نعم لو ذكر
مثل ذلك الزاما للخصم لصح واما ان يكون معرفة
الحكم ماخوذة منه فلا ومنها شرطه ابو هاشم
وهو انه يلزم ان يكون الفرع ثابتا بالنص في الجملة
دون التفصيل فيجري القياس في تفصيل المجمل مثاله
ان القرآن اثبت الحد في الخمر بلا تعيين عدد الجلدات
فتعين بالقياس على القذف وهو مردود لان القوم
قاسوا انت علي حرام تارة على الطلاق فحرم وتارة
على الظهار فيوجب كفارة وتارة على اليمين
فيكون ايلاء فيوجب حكمها ولم يوجد النص في
الفرع جملة بل كانت واقعة تجدده قال
مسالك العلة اقول كون الوصف الجامع علة حكم
نظري غير ضروري فلا بد في اثباته من الدليل وله
مسالك صحيحة ومسالك توهم صحتها فلا بد من
التعرض لها ولما يتعلق بكل منها فالمسالك الاولى

الاجماع فرض من الاقتصار على كونه علة والنص كما
كما تقدم وانما تصور الاختلاف في مثله بان يكون
الاجماع ظنيا كالثابت بالآحاد والسكوت او يكون
ثبوت الوصف في الاصل او في الفرع ظنيا او يدعي
الخصم معارضا في الفرع مثال الصغر في ولاية المال
فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه النكاح قال
الثاني أقول المسلك الثاني هو النص وهو مراتب
صريح وهو ما دل بوضعه ومراتب تنبيه وايماء وهو
ما لزم مدلول اللفظ اما مراتب الصريح فمنها وهي
اقواها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا
او لاجل كذا او كي يكون كذا او اذا يكون كذا ومنها
ما قد ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او
ان كان كذا او بكذا وهذا دون ما قبله لان هذه
الحروف قد تجيء لغير العلية فاللام للعاقبة مثل لدوا
للموت وابنوا للخراب والباء للمصاحبة والتعدية
والزيادة وان للشرطية ومجرد الاستصحاب
ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الرسول الداخل على
الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون
واوداجهم تشخب دما او الداخل في الحكم نحو السارق
والسارقة فاقطعوا وحكمه ان الفاء للترتيب و
الباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز
ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما وهذا
دون ما قبله لانه لا تدل الفاء على كل منهما الا الترتيب

دلالتها على العلية اشد لا له ومنها ما دخل
فيه الفاء ولكن لا في لفظ الرسول بل في لفظ
الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا
يشمل سواء فيه الفقيه وغيره لانه لو لم يفهم ترتب
الحكم على الوصف لم ينقله وهذا دون ما قبله
لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور قال وتنبيه
واما مراتب التنبيه والايماء وضابطه كل اقتران
بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان
بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد مثل
كون الحكم للتعليل ما قال الاعرابي هلكت و
اهلكت فقال له عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت
اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل
على ان الوقاع علة للاعتاق وذلك لان غرض
الاعرابي واقعته عليه لبيان حكمها وذكر الحكم جواب له
لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب و
تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا
في الجواب كانه قال واقعت فكفر وقد عرفت ان
ذلك للتعليل فكذا هذا لكنه دونه في الظهور لان الفاء
هنا مقدرة وثم محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب
كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني
ماء كل ذلك وان بعد فليس بممتنع واعلم ان مثل
ذلك اذا حذف عنه بعض الاوصاف وعلل بالباقي
سمي تنقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي ان يقال

كونه اعرابيا لا مدخل له في العلة اذ الهندي والاعرابي
حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان
الزنا باجنبية او بحلال وكونه وقاعا لا مدخل له في
كونه افسادا للصوم مثال الثاني لكون الفاء للتعليل انه
سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال أينقص الرطب اذا
جف قالوا نعم قال فلا اذن فيه ان النقصان علة منع
البيع وكونه مفهوما من الفاء واذا لا ينافي ذلك
اذ لو قدر باستقائهما لم نفهم التعليل ولعل ذكر
هذا المثال لهذا الغرض والا فالاوضح منه قوله
لابن مسعود وقد توضا بماء نبذت فيه تميرات
لتجذب ملوحته تمرة طيبة وماء طهور فيه دل على
تعليل الطهور ببقاء اسم الماء عليه قال ومثال
الثالث مثال كون النظير للتعليل قوله عم لما سالته
الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان
حججت عنه اينفعه ذلك فقال عم ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت
نعم قال فدين الله احق ان يقضى سالته الخثعمية
عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على ان
التعليل اي كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم منه
ان نظيره في المسئول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل
ذلك الحكم وهو النفع واعلم ان هذا يسميه الاصوليون
تنبيها على اصل القياس وفيه كما ترى تنبيه على اصل
القياس وعلى علة الحكم وعلى صحة الحاق الفرع به مثال

آخر لذلك مع خلاف فيه روي ان عمر سال النبي عم عن
قبلة الصائم هل يفسد الصوم فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان ذلك يفسد الصوم فقال لا وقد
اختلف فيه فقيل انه من ذلك القبيل فنبه على ان
عدم ترتب المقصد على المقدمة علة لعدم اعطائها
حكم المقصد فذكر حكم المضمضة ونبه على علته لتثبت
مثله في المسئول عنه وهو القبلة وقيل ليس من ذلك
بل قد توهم عمر ان كل مقدمة للمفسد فانه مفسد فنقض
عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلا لمنع الافساد
بكون المضمضة مقدمة للفساد لم تفض اليه اذ ليس
في ذلك ما يصلح علة لعدم الافساد وانما يصلح لذلك
بكونه مانعا من الافساد وكونه مقدمة للفساد
لا تفضي اليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب
الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد
فوجوده كعدمه قال ومثل الرابع ومن مراتب الايماء
ان يفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة او غاية
او استثناء او غيرها اما بالصفة فاما مع ذكر
الوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان واما
مع ذكر احدهما فقط مثل القاتل لا يرث فانه لم يتعرض
لغير القاتل وارثه واما بالغاية فمثل لا تقربوهن حتى
يطهرن فقد فرق في الحكم بين الحيض والطهر واما
بالاستثناء فنصف ما فرضتم الا ان يعفون واما
بغيرها فكالشرط مثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا

كيف شئتم وكالاستدراك مثل لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان قال
ومثل اقول ومن مراتب الايماء ان يذكر الشارع مع
الحكم وصفا مناسبا مثل قوله لا يقضي القاضي
وهو غضبان فان فيه تنبيها على ان الغضب علة لعدم
جواز الحكم لانه مشوش للنظر وموجب الاضطراب
ومثل اكرم العلماء واهن الجهال وذلك لما الف
من الشارع اعتبار المناسبات فتعدت من
المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة هذا
اذا ذكرا الوصف والحكم كلاهما فانه ايماء بالاتفاق
فان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف صريحا
والحكم مستنبط نحو واحل الله البيع فان حل البيع
وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة او
نحو ان يذكر الحكم والوصف مستنبط وذلك كثر منه
اكثر العلل المستنبطة نحو حرمت الخمر فقد اختلف
في انه هل يكون ايماء يقدم عند التعارض على المستنبطة
بلا ايماء وفيه ثلثة مذاهب احدها كلاهما ايماء ثانيها
ليس شيء منهما بايماء ثالثها الاول وهو ذكر الوصف
ايماء دون الثاني وهو ذكر الحكم والنزاع لفظي مبني
على تفسير الايماء فالاول مبني على ان الايماء اقتران
الحكم والوصف سواء كانا مذكورين او احدهما مذكورا
والاخر مقدرا والثاني مبني على انه لا بد من ذكرهما
اذ به تحقق الاقتران والثالث مبني على ان اثبات مستلزم

الذي يقتضي اثباته والعلة كالحل تستلزم المعلول
كالصحة فيكون مثبتا المذكور فيتحقق الاقتران و
التلازم حيث ليس اثباته اثباتا للملزوم بخلاف
ذلك قال وفي اشتراط اقول قد اختلف
في مناسبة الوصف المومى اليه في كون علل الايماء
صحيحة على مذاهب اولها يشترط ثانيها لا يشترط
ثالثها وهو المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة
كما في مثال لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترط
لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه مناقض
واما ما سواه من الاقسام فلا فان التعليل فهم من
غيرها وقد يجد وهذا انما يصح لو اراد بالمناسبة
ظهورها واما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة
الباعثة ولا يجب في الامارة المجردة قال الثالث
اقول الثالث من مسالك العلة هو السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة
للعلية في عدد ثم ابطال بعضها وهو ما سوى الذي
يدعي انه العلة واحدا كان او اكثر مثاله ان يقول
في قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن اوصاف
البر فما وجدت ثم ما يصلح علة للربوية في بادي الراي
الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم والقوت لا
يصلح لذلك عند التامل فتعين الكيل وهنا بحثان
الاول انه يكفي في بيان الحصر اذا منع ان يقول بحثت
فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق في عدالته

وتدينه وذلك مما تغلب ظن عدم غيره لان الاوصاف
العقلية والشرعية مما لو كانت لما خفيت على الباحث
عنها او نقول لان الاصل عدم غيرها فان بذلك يحصل
الظن المقصود الثاني ان المعترض له ان يبين وصفا
اخر فليس له ان يقول ههنا وصف آخر وهو كونه جزءا
فاذا بين لزم المستدل ابطاله اذ لا يثبت الحصر الذي
قد ادعاه بدونه ولا يلزم انقطاعه اذ غايته منع مقدمة
من مقدمات دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها
دون الانقطاع والا كان كل منع قطعا والاتفاق
على خلافه وقيل انه لا ينقطع لانه ادعى حصرا ظهر
بطلانه والحق انه اذا ابطله فقد صح حصره وكان
ان نقول هذا مما علمت انه لا يصلح ام ادخل في حصري
وانصف فانه لم يدع الحصر قطعا بل انه ما وجدت او
اظن العدم وهو فيه صادق فيكون كالمجتهد اذا ظهر له
ما كان خافيا عليه وانه غير مستنكر ثم متى كان حصر
الاوصاف وابطال بعضها قطعيا فكان التعليل
قطعيا والا كان ظنيا **قال** وطرق **اقول** قد عرفت
احد شقي السبر وهو حصر الاوصاف فلنتكلم على الشق
الاخر وهو حذف بعض الاوصاف وابطال كونه علة ولا
بد له من طرق وهو كلما يفيد ظن عدم العلية وله
طرق الطريق الاول الالغاء وهو بيان ان الحكم في الصورة
العلانية ثابت بالمستبقى فقط فيعلم ان المحذوف
ولا اثر له وهذا من حيث يثبت به عدم علية الوصف

ثبوت الحكم بدونه في صورة لتشبه نفي العكس الذي قدم
ان لا يفيد عدم العلية في مثله ان العكس ليس شرطا
والحق انه ليس نفي العكس وانما يكون اياه لو اريد به انه
لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه وانه
غير مراد بل المراد انه لو كان المحذوف جزء العلة فالمستبقى
جزء العلة ولو كان كذلك لما كان المستبقى مستقلا بالحكم
في تلك الصورة وقد استقل والفرق بين المعنيين
في غاية الظهور لكن هذا يشكل من وجه آخر وهو انه
يقال لا بد من صورة توجد فيها المستبقى بدون
المحذوف حتى يثبت كون الحكم معللا به وحده ويحتج
ويغني عن الاصل الاول وعن ابطال وصف فيه مسالة
اذا قال المعترض لان الملح ربوي والنبي يعود فيقال
لو فرض ابتداء على الملح تسقط عنك مؤنة التعليل بالقوت
وقد يقال ان هذا لا يتم اذ ربما كان في الملح اوصاف
لعن في البر يحتاج في ابطالها الى مثل ما يحتاج اليه
مثل المؤنة في البر او اكثر منه الطريق الثاني في الحذف
ان يكون الوصف طرديا اي من جنس ما علم من
الشارع الغاؤه اما مطلقا اي في جميع احكام الشرع
كالاختلاف في الطول والقصر فانه لم يعتبر في القصاص
ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا غيرها فلا
يعلل به حكم اصلا واما بالنسبة الى ذلك الحكم وان
اعتبر في غيره وذلك كالذكورة والانوثة في احكام العتق
فان الشارع وان اعتبره في الشهادة والقضاء وولاية

النكاح والارث فقد علم انه الغاه في احكام العتق
فلا تعلل شيء من احكامه الطريق الثالث في الحذف
ان لا يظهر لوصف مناسبة ويصدق فيه لانه عدل
مخرج عن الا طريق الى معرفة الاخرى فان قال المعترض المستدل
انه كذلك فلو اوجبنا على المستدل بيان المناسبة خرج
عن السبر وصار اخالة ولا طريق الى الحكم فلزم القول
بالتعارض والمصير الى الترجيح ثم للمستدل ان يرجح سبره
بموافقته لتعدية الحكم وموافقة سبر المعترض لعدمها
والتعدية اولى لتعميم الحكم وتكثير الفائدة **قال** ودليل
اقول قد جرى الكلام في السبر الى اقامة الدليل
على اعتبار السبر في الشرع وكونه دليلا على العلة وكذا
بعده غيره من المسالك كتخريج المناط وهو المناسبة
وغيرها كالشبه لاشتراكه في الحكم والدليل وتقريره ان
يقال لا بد للحكم من علة لوجهين احدهما اجماع الفقهاء
على ذلك اما وجوبا كالمعتزلة او تفضلا كغيرهم ثانيهما
قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فظاهره التعميم اي يعمهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع
لهم من الاحكام كلها اذ لو ارسل بحكم لا مصلحة لهم
فيه لكان ارسالا لغير الرحمة لانه تكليف بلا فائدة
فخالف ظاهر العموم ولو سلمنا انتفاء قولنا لا بد للحكم
من علة فالتعليل هو الغالب على احكام الشرع وذلك
لان تعقل المعنى ومعرفة انه مفض الى مصلحة اقرب
الى الانقياد من التعبد المحض فيكون افضى الى غرض

الحكيم فالعلية والحكمة ثبتا ظاهرا على حمل ما نحن
فيه على كونه معللا بمعنى معقول لان الحاق الفرد
بالاعم الاغلب واجب والحكيم لا يفعل الا مقصوده
هو الغالب على الظن ثم يقال واذ قد بان ان هذا
الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلة اي وقد حصل ظن
العلية بما ذكرته من المسالك ويقال في المناسبة
خاصة ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين
فقد ثبت ظهور هذه العلة بالمناسبة لانها
بمجردها تغلب ظن العلية كما تبين ثم يقال في الجميع اي
في المناسبة وغيرها واذ قد ثبت ظهورها وحصل الظن
عليها فيجب اعتبارها والعمل بها للاجماع على وجوب
العمل بالظن في علل الاحكام **قال** الرابع **اقول**
المسلك الرابع للعلة المناسبة وتسمى اخالة لانه
بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن ويسمى تخريج المناط لانه
ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد
ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا
بنص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر
حكما ووصفا يعلم منه كون الاسكار مناسبا
لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى
ذاته مناسب لشرع القصاص واعلم ان المناسب
في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من
ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء في
المقصد اما حصول مصلحة او دفع مفسدة والمصلحة

اللذة ووسيلتهما والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما
نفسي وبدني دنيوي واخروي لان العاقل اذا
خير اختار المصلحة ودفع المفسدة وما هو كذلك فانه
يصلح مقصودا قطعا فان كان الوصف الذي
يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط
لم يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم وهذا معنى
قوله لان الخفي لا يعرف الخفي فالطريق ان يعتبر
وصف ظاهر منضبط ملازم لذلك الوصف فيوجد الحكم
ويعدم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلا ام لا
فيجعل معرفا للحكم مثاله المشقة لانها مناسبة
لترتب الترخيص عليها تحصيلا للمقصود التخفيف
ولا يمكن اعتبارها بنفسها لانها غير منضبطة لانها
ذات مراتب تختلف بالاشخاص والازمان
ولا اناط الترخيص بالكل ولا ايضا بالبعض بنفسه
فنيط الترخيص بما يلازمه وهو السفر مثال
اخر القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص
لكن وصف العمدية خفي لان القصد وعدمه امر
نفسي لا يدرك شيء منه فنيط القصاص بما يلازم
العمدية من افعال مخصوصة تقضي في العرف عليها
بكونها عمدا كاستعمال الجارح في المقتل هذا
وقد قال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته
بالقبول وهو قريب من الاول الا انه لا يمكن اثباته
في المناظرة اذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول

تلقي عقلك له بالقبول لا يصير حجة علي وبه يقول
ابو زيد بخلاف ما ذكرنا فانه يمكن اثباته قال
وقد يحصل اقول للمناسب تقسيمات باعتبار افضائه
الى المقصود وباعتبار اعتبار الشارع وهذا هو الاول
منها وحصول المقصود من شرع الحكم خمسة اقسام
الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع للحل الثاني
ان يحصل ظنا كالقصاص للانزجار فان الممتنعين
اكثر من المقدمين وهذان مما لا ينكرهما احد الثالث
ان يكون حصوله وعدم حصوله متساويين كحد
الخمر للزجر فان عدد الممتنع والمقدم متقاربان الرابع
ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كنكاح الايسة
لحصول غرض التناسل فان عدد من لا تنسل منهن
اكثر من عدد من تنسل وهذان قد انكرا والمختار الجواز
لنا البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر وان
انتفى الظن في بعض الصور بل شك فيها او ظن عدم الحاجة
وان بيع الشيء مع عدم ظن الحاجة الى عوضه لا يوجب
بطلانه اجماعا وكذا السفر مظنة المشقة وقد اعتبر
وان ظن عدم المشقة كما في الملك المترفه الذي يسافر
على المحفة في اليوم نصف فرسخ لا يصيبه تعب ولا
ظماء ولا مشقة الخامس ان يكون المقصود فائتا بالكلية
مثاله جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم
مرتب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقي
بمغربية وقد علم قطعا عدم تلاقيهما فهل يلحق به وهو

بالسارق والبائع وهي المعرب مع العلم بعدم حصول النطفة
في رحمها قطعا مثال آخر جعل الاستبراء مظنة لبراءة الرحم
من النطفة وجب عليه منع الوطي دونه فلو اشترى احد
جارية ثم باعها من البائع الاول في المجلس واشتراها هو في
مجلس العقد بعينه فقد علم عدم وطي المشتري الاول
للجارية فهل يجب على المشتري الثاني وهو البائع الاول ان
يستبرئها مثل من اتفق الجمهور على انه لا يعتبر وجه
ظهورها القرب في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة قال
والمقاصد اقول هذا ثاني تقسيمي المناسب ومعنى
المقاصد منه والمقاصد التي يشرع لها الاحكام
ضربان ضروري وغير ضروري الضرب الاول الضروري
وهما قسمان ضروري في اصله ومكمل للضروري القسم
الضروري في اصله وهي اعلى المراتب في افادة ظن
كالخمسة الضرورية التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين
والنفس والعقل والنسل والمال فالدين بقتل الكفار والنفس
بالقصاص والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنا والمال
بحد السارق والمحارب اي قاطع الطريق نظرا الى
قوله تعالى فهم الذين يحاربون الله ورسوله القسم
الثاني المكمل الضروري وذلك كحد قليل المسكر
وهو لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم المسكر
وانما حرم القليل للتتميم والتكميل لان قليله يدعو
الى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته
سبيله ان يسكر ومن حال حول الحمى اوشك ان يقع فيه

الضرب الثاني غير الضروري وهو ينقسم الى حاجي
والى غير حاجي القسم الاول الحاجي وهو ايضا
ينقسم الى قسمين حاجي في نفسه ومكمل للحاجي
مثال الحاجي في نفسه البيع والاجارة والقراض
والمساقاة فان المعاوضة وان ظنت انها ضرورية
وكل واحد من هذه الصور ليس بحيث لو لم تشرع
لادى الى فوات شيء من الضرورات الخمس واعلم
ان هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد
وتضعف وبعضها اكد من بعض وقد يكون بعضها
ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية الطفل
الذي لا ام له ترضعه وكشرى المطعوم والملبوس
فانه ضروري من قبيل حفظ النفس لذلك لم يخل
عنه شريعة وانما اطلقنا الحاجي عليها باعتبار
الاغلب مثال المكمل للحاجي كوجوب رعاية الكفاءة
ومهر المثل في الولي اذا زوج الصغيرة فان اصل
المقصود من شرع النكاح وان كان حاصلا
بدونهما لكنه اشد افضاء الى دوام النكاح وهو
من مكملات مقصود النكاح القسم الثاني غير
الحاجي وهو ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين وتزيين
وسلوك منهج احسن من منهج كسلب العبد اهلية
الشهادة وان كان ذا دين وعدالة يغلبان ظن
صدقه ولو جعل له اهلية الشهادة يحصل مصلحة
مثل ما يحصل في الحر ولم يكن له مفسدة اصلا

لكنه سلب ذلك لبعضه عن المناصب الشريفة
لكون الحرى على ما الف من محاسن العادات ان
تعتبر في المناصب المناسبة فان السيد اذا كان له
عبيد ذو فضايل واخرد ونر فيها استحسن عرفا ان
تعوض اليهما بحسب فضلهما فيجعل الافضل للافضل
وان كان كل منهما يمكنه القيام بما يقوم به الاخر **قال**
المختار **اقول** قد اختلف في الحكم اذا ثبت لوصف
مصلحة على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية
لمصلحة او راجحة عليها هل تنخرم المناسبة ام لا
والمختار انخرامها لنا ان العقل قاض بانه لا مصلحة
مع مفسدة تساويها او تزيد عليها ومن قال العاقل
بع هذا بربح مثل ما تخسر او اقل منه لم يقبل وعلل
بانه لا ربح ح ويعد فعل العبد خارجا عن تصرفات
العقلاء قالوا الصلوة في الدار المغصوبة تقتضي
صحتها مصلحة فيها وتحريمها مفسدة فيها فالمصلحة
لا تزيد على المفسدة والا لما حرمت فيجب كون المفسدة
تساويها او تزيد عليها فلو انخرمت المناسبة
بذلك لما صحت الصلوة وقد صحت الجواب
الكلام في مصلحة ومفسدة لشيء واحد وفساد
الغصب لم ينشأ من الصلوة فانه لو شغل المكان
من غير ان يصلي لاثم وكذا مصلحة الصلوة لم تنشأ
من الغصب فانه لو ادى في غير المغصوب لصحت
والدليل على انهما لم ينشأ معا من شيء واحد انا لو

فرضنا انهما نشأ من نفس الصلوة لوجب ان لا
يصح قطعا كما في صوم يوم العيد وذلك لتعارض
الداعي الى الامر بها والصارف عنه مع المساواة
او رجحان الصارف والامر عند ذلك مع انخرام
المناسبة ام لا اذ لا نزاع في بطلان حكمها وان
قد عرفت انه لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة
عند تعارضهما فالترجيح طريق فيها تفصيلا يختلف
باختلاف المسايل ويختلف من خصوصياتها و
منها طريق اجمالي شامل لجميع المسايل وهو انه
لم نقدر رجحان المصلحة على المفسدة في محل النزاع
لزم ان يكون الحكم قد ثبت فيه لا لمصلحة وهو
التعبد وقد ابطلناه **قال** والمناسب **اقول**
هذا هو التقسيم الثالث وهو بحسب اعتبار
الشارع والمناسب بهذا الاعتبار اربعة اقسام
موثر وملايم وغريب ومرسل وذلك لانه اما
معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره
بنص او اجماع او لا بل بترتب الحكم على وفقه وهو
ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص او اجماع
فهو الموثر فان ثبت لا بهما بل بترتب الحكم على
وفقه فذلك لا يخ اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه
في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملايم وان لم يثبت
فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص واجماع ولا بترتيب

الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو
الغريب على قوله فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه
والى ما لا يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم
اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او عينه
في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والى ما لا يعلم منه
ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه
فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي
بقبوله وقد ذكر انه مروي عن الشافعي ومالك فيما
العمرة وقد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان
يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية
اي مختصة ببعض مثاله ان الكفار اذا تترسوا باسارى
المسلمين اذا علم انهم لو لم نرمهم استأصلوا المسلمين
المتترس بهم وغيرهم وان رمينا اندفع قطعا بخلاف
اهل قلعة تترسوا بالمسلمين فان فتحها ليس في محل الضرورة
وكذا رمي بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة بعض
وكذا اذا خيف الاستئصال لو لم يقتل لا قطعا
فالاول الاول هذه امثلة اقسام المناسب اما
اقسام الملائم الثلث فمثال الاول وهو تأثير عين الوصف
في جنس الحكم ما يقال يثبت للاب ولاية النكاح
على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر
فالوصف الصغر وهو امر واحد والحكم الولاية وهو
جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان
من التصرف وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع

مثال الثاني وهو اعتبار جنس الوصف في عين
الحكم ان يقال الجمع جائز في الحضر بعذر المطر قياسا
على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد
والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو
خوف الضلال والانقطاع والحاصل بالمطر وهو التأذي
به وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في
عين رخصة الجمع مثال الثالث وهو اعتبار جنس
الوصف في جنس الحكم ان يقال يجب القصاص في
القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما
جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع
القصاص في النفس وفي الاطراف وغيرهما من القوى
والوصف جناية العمد العدوان وانه جنس يجمع الجناية
في النفس وفي الاطراف وفي المال وقد اعتبر جنس
الجناية في جنس القصاص فهذه امثلة المناسب
الملائم واما المناسب الغريب فمثاله ان يقال
في البات في المرض وهو من طلق امراته طلاقا
بائنا في مرض موته لئلا ترث يعارض بنقيض مقصوده
فيحكم بارثها قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض
مقصوده وهو ان يرث فيحكم بعدم ارثه والجامع بينهما
كونهما فعلا محرما لغرض فاسد فهذا له وجه مناسبة
وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهي نهيهما
عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص
او اجماع مثال آخر بعد بري وذلك لان المثال لا يرد

بنفسه ولكن التفهيم ان يقال يحرم النبيذ قياسا
على الخمر بجامع الاسكار على تقدير عدم النص المفصل
فيه لان الاسكار مناسب للتحريم حفظا للعقل
وعلم ان الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا
جنسه في عين التحريم ولا جنسه في جنس التحريم
فلو لم يدل النص وهو كل مسكر حرام بالايماء على
اعتبار عينه في عينه لكان غريبا واما الذي ثبت
الغاؤه فكايجاب صيام شهرين ابتداء قبل العجز
عن الاعتاق في كفارة الظهار بالنسبة الى من
يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب
تحصيلا لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع
له فلا يجوز وقد روي ان بعض العلماء قال لبعض
الملوك وقد جامع في نهار رمضان صم شهرين
متتابعين فانكر عليه فقال لو امرته باعتاق لسهل
عليه بذل ماله في شهوة فرجه فلم يرتدع واعلم ان المؤثر
اذا لم يعتبر جنسه في جنس الحكم كالاسكار في الحرمة
فقد شذ ابو زيد منفردا بعدم اعتباره ومثاله
انا اذا علمنا من احد انه اذا شتم شتم ثم شتمه زيد
غلب على ظننا انه شتمه ولو لم يعلم انه يقابل الاساءة
بالاساءة في موضع آخر حتى لو ضرب لضرب لا شك
ان علمنا ذلك في صور اخر من جنسه كان الظن
اقوى لكن ليس شرطا في حصول اصل الظن قال
ويثبت اقول قد عد من مسالك العلية الشبه

حقيقة الشبه ان الوصف اما ان يعلم مناسبته
بالنظر اليه اولا والاول المناسب والثاني اما
ان يكون مما اعتبره الشارع في بعض الاحكام
والتفت اليه اولا والاول الشبه والثاني الطرد
وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع
والنص والسبر وهل تثبت بمجرد المناسبة وهو
تخريج المناط فيه نظر او تخرجه الى المناسبة ومن
اجل انه لا يثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف
الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل
وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب فهو
يشبه الطردي من حيث انه غير مناسب ويشبه المناسب
من حيث التفات الشرع اليه ويتميز عن الطردي بان
الطردي وجوده كالعدم كما يقال الخل لا يبنى عليه
القنطرة او لا يصاد منه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق
فان قلت ما الغاه الشارع قطعا بخلاف الذكورة
والانوثة فانه اعتبر في بعض الاحكام ويتميز عن المناسب
الذاتي بان المناسب مناسبته عقلية وان لم يرد الشرع
كالاسكار للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضروري
للانسان وكونه مناسبا للمنع مما لا يحتاج في العلم
به الى ورود الشرع مثال الشبه ان يقال في
ازالة الخبث هي طهارة يراد للصلوة فيتعين الماء
كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونه طهارة يراد
للصلوة وبين تعين الماء غير ظاهرة لكن اذا اجتمعت

اوصاف منها ما اعتبره الشارع ومنها ما لم يعتبره
كان لعاما لم يعتبره وخلوه عن المصلحة بخلاف
ما اعتبره اقرب فيتوهم انه مناسب وان ثم
مصلحة وقد اعتبرها حيث اعتبرها كذلك واعتبار
الشارع للطهارة بالماء وهو الوضوء في مس المصحف
وفي الصلوة وفي الطواف توهم مناسبته فيصدق
عليه حد الشبه هذا وقد احتج النافي للشبه بانه
اما ان يكون مناسبا او لا يكون وللاول مجمع على
قبوله والثاني هو الوصف الطردي وهو مجمع على
رده فشيء منهما لا يكون شبها لان الشبه مختلف فيه
اجماعا الجواب نختار انه مناسب قولك فيكون
مجمعا على قبوله قلنا متى اذا كان مناسبا لذاته
او اعم الاول م والثاني مم فان الاجماع ما انعقد
الا في المناسب بالذات فانه الذي يعني بالمناسب
عند اطلاقه قد سلمنا انه ليس بمناسب قولك
فيكون طرديا قلنا لا نم بل لا يكون مناسبا ولا طرديا
بل واسطة بينهما يتميز عن كل بما ذكرنا واعلم ان الشبه
يقال بمعنى اخر وهو الوصف الجامع لامر اذا تردد
الفرع بين اصلين فالاشبه منهما كالنفسية والمالية
في العبد المقتول فانه متردد بينهما بين الحر والفرس
وهو بالحر اشبه اذ مشاركته له في الاوصاف و
الاحكام اكثر وحاصله تعارض مناسبين ترجح
احدهما وليس من الشبه المقصود في شيء او ردناه

ليامن الغلط الناشي من الاشتراك **قال** والطرد
الثالث الطرد والعكس وهو ان يكون الوصف بحيث
يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى
بالدوران وقد اختلف في افادته للعلية اى
دلالته عليها على مذاهب اولها وعليه الاكثر
يفيد بمجرده ظنا ثانيها يفيد بمجرده ذلك قطعا
ثالثها وهو المختار لا يفيد قطعا ولا ظنا لنا ان الوصف
المتصف بالطرد والعكس انما يكون مجردا اذا خلا
عن السبر وهو احد غيره معه وابطاله وعن ان
الاصل عدم غيره من علل لا التفات الى غير منفي
معه او غير ذلك من مناسبة او شبه ولا شك
انه اذا خلا عن هذه الاشياء فكما يجوز كونه
ملازما للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة
للمسكر فانها تعدم في العصير قبل الاسكار وتوجد
معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بعلة قطعا
ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا
ظنها ويكون الحكم بعليته تحكما محضا اللهم الا بالالتفات
الى نفي وصف غيره بالاصل او السبر فيخرج عن البحث
وقد يقال ان اردت بالجواز تساوي الطرفين
منع وان اردت به عدم الامتناع لم ينافي الظن
وقد استدل الغزالي على انه لا يفيد العلية بان
المقتضي لعلة الوصف اما الاطراد وحده او مع
تقيد الانعكاس وكلاهما باطل اما الاول فلان

الاطراد حاصله انه لا يوجد في صورة بدون
الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقض فيكون الاطراد
هو السلامة عن النقض والنقض احد المفسدات للعلة
والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل
مفسد ولا ينفي الفساد الا بسلبنا لكن انتفاء
كل مفسد لا يكفي في الصحة فلا بد من مقتضي الصحة
من علة وذلك الثاني عدم المانع وحده لا يصلح علة
مقتضية فلا يكون كافيا في تصحيح العلية وجعله
صالحا للتعليل به وهو المطلوب واما الثاني فلان الانعكاس
لو كان شرطا في صحة العلية لكان شرطا في العلية
وقد علمت فيما مر انه ليس بشرط الجواب لا نم ان المقتضي
اما الاطراد وحده او مع الانعكاس ولم لا يجوز
ان يكون للهيئة الاجتماعية منهما اثر كما في اجزاء العلة
المركبة فان كل واحد لا يصلح علة ويحصل من اجتماعهما
مجموع هو العلة وقد استدل عليه بان الدوران
ثابت بالمتضايفين ولا علية ولو اقتضى العلية
مع ثبوته الجواب بمنع الملازمة لانه لا يلزم من تخلف
التخلف بدليل خاص لمانع يمنع عنه وذلك لا يقدح
في الدلالة الظنية غايته ان قاطعا عارضه فيبطل
اثره فيعمل به في غير ذلك الموضع قالوا اذا وجد الدوران
ولا مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر
كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي حصل العلم
بالعلية او الظن بها وذلك مما تقضي به العادة ويحققه

انه اذا دعي الانسان باسم مغضب فغضب ثم ترك
لم يغضب ويكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه
سبب الغضب حتى ان من لا يتاتى منه النظر
كالاطفال يعلمون ذلك ويسعون في الدرب وفي تغضبه
اغضابه فيدعونه به ولولا انه ضروري لما علم الجواب
محل النزاع ليس هو حصول العلم بمجرده وذلك
فيما ذكرتم من المثال ثم اذ لولا انتفاء ظهوره غير ذلك
اما بانه يجب عنه فلم يوجد واما بان الاصل
عدمه لما ظن وتحقيقه ان كل مما ذكرنا طريق
مستقل لكنه يفيد ظنا ضعيفا فاذا انضم اليه
الدوران اقوى الظن واما العلم فكلا والظن بمجرده
غ لا قويا ولا ضعيفا ولا يلزم من افادة الشيء تقويه
الظن الحاصل بغيره افادته للظن بمجرده وقد يقال
بان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات
فان الاطفال يقطعون به من غير استدلال بما ذكرتم
قال والقياس على الجلي الخ القياس يلحقه التقسيم
باعتبارين باعتبار القوة وباعتبار العلة الاول
باعتبار القوة وهو اما جلي او خفي فالجلي ما علم فيه
نفي الفارق بين الاصل والفرع قطعا مثاله قياس
الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على معتق
الشقص وانا نعلم قطعا ان الذكورة والانوثة فيهما مما لم
يعتبره الشارع وان لا فارق الا ذلك والخفي بخلافه
وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ

على الخمر في الحرمة اذ لا يمتنع ان يكون خصوصية الخمر
معتبرة ولذلك اختلف في الثاني باعتبار العلة
وهو قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل
فالاول وهو قياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما
يقال في النبيذ مسكر فيحرم كالخمر الثاني وهو قياس
الدلالة ان لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما
علل في قياس النبيذ على الخمر بالرائحة المشتدة وحاصله اثبات
حكم في الفرع هو حكم آخر يوجبهما علة واحدة في الاصل
فيقال يثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه وهو
ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل
لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر
لملازمته الآخر ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين
على العلة وبالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفى بذكر
موجب العلة عن التصريح بها مثاله ان يقال تقطع
الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قطع يده كما تقتل
الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قتله والجامع وجوب
الدية عليهما في الصورتين وذلك ان الدية والقصاص
موجبان للجناية بحكمة الزجر في الاصل وقد وجد في القطع
احدهما وهو الدية فوجب الآخر وهو القصاص عليهم لانهما
متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما وحكمهما الثالث وهو
القياس في معنى الاصل ان يجمع بنفي الفارق ويسمى
تنقيح المناط مثاله قصة الاعرابي بنفي كونه اعرابيا للحوق
بالزنجي والهندي ونفي كون المحل اهلا موجب الكفارة

بالزنا وبقي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به رمضان
الآخر وكذا اذا نفى الحنفي كون الافساد بالوقاع
فيلحق به المفسد بالاكل عمدا قوله مسئلة يجوز
الاول التعبد بالقياس وان يوجب الشارع
العمل بموجبه وهو اما ان يكون ممتنعا عقلا او
جائزا او واجبا وقد يقال بكل واحد منها قائل فعند
الجمهور يجوز وعند الشيعة والنظام وبعض المعتزلة يمتنع و
عند القفال وابي الحسين يجب لنا القطع بالجواز لانه
لو فرض ان يقول الشارع اذا وجدت مشاركة فرع
الاصل في علة حكمه فاثبت حكمه فيه واعمل به ايها
المجتهد لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره وايضا لو لم
يجز لم يقع وقد وقع كما ياتي قالوا ولا القياس
طريق لا يؤمن فيه الخطاء وهو بين ولا شك ان العقل
مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطاء ولا يعني
بعدم جوازه عقلا الا ذلك الجواب لا نم ان منع العقل
مما لا يؤمن فيه الخطاء احالة والخطاب للتفضيل بل
معناه انه مرجح للترك عليه والمدعى هو الاحالة فهو
نصب لا في محل النزاع ثم ان مثله لا يمتنع التعبد به
شرعا ولو سلم ان منعه عنه احالة لذلك في الجملة
فلا نم ان منعه ثابت في جميع الصور فانه مخصوص بما لا
يغلب فيه جانب الصواب واما اذا ظن الصواب
وكان الخطاء مرجوحا فلا يمنع فان المظان الاكثر
به لا يترك بالاحتمالات الاقلية والا لتعطلت الاسباب

الدنيوية والاخروية اوما من سبب من الاسباب الا
ويجري فيه ذلك ويجوز تخلفها لاثر عند انتفائه
فان الثالث لا يروع بمعنى ان ما بعد الربع والتاسع
لا ايسا فر وهو جازم بان يرجع والمتعلم لا يتعب في
تعلمه وهو يقطع بان يعلم ويثمر علمه ما يتعلم لا
غير ذلك بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب
وان امكن الخطاء تحصيلا لمصالح لا تحصل الا
على ما لا يخفى في تتبع موارد الشرع ومن طلب الجزم
في التكاليف عطل اكثرها قالوا ثانيا لا يجوز العقل
ورود الشرع بالعمل بالظن لما قد علم منه انه قد
ورد بمخالفة الظن وكيف الجمع بين ايجاب الموافقة
والمخالفة وبيان ذلك بثلثة امثلة الاول
الحكم بالشاهد الواحد وان افاد الظن القوي لكونه
صديقا او للقرائن الثاني شهادة العبيد وان كثروا
وعلم انهم دون عدول في الغاية من التقوى حتى اقوى
الظن بشهادتهم الثالث رضيعة في عشر اجنبيات
فان كل واحدة على التعيين نظن كونها غير الرضيعة
لتحققه على تسع تقادير ولا يتحقق خلوه الا على تقدير
واحد ومع ذلك امرنا بمخالفة الظن وحرمة التزوج
بها والجواب لانم انه علم وروده بمخالفة الظن
بل المعلوم خلافه وهو وروده بما يفيد الظن كما
في خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب وفي الشهادات
المختلفة المراتب من شهادة اربعة ورجلين ورجل

وامرأتين ورجل ويمينها كظاهر الكتاب واعتبار القيم
واخبار النساء في الحيض والطهر في غشيانهن وما
ذكرتموه انما منع فيه عن اتباع الظن لمانع خاص
وتحقيقه ان مراتب الظنون وحصولها باسبابها بحسب
الوقايع وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا ما
وما لا يمكن واعتبار بحسب امكان الاقوى وعدمه او
غير ذلك مما يختلف اختلافا عظيما وكانت حكمة
تقتضي ضبط بعضها بضبط يفيد ان ظاهره منضبط
فكان ما ذكر بعضها بمجرد الحكمة الذي سميناه كثيرا وقد
علمت انه لا يقتضي قال النظام مذهب الرد قالوا
ثالثا وهو مما اختص النظام من الادلة باختراعه
قد ثبت من الشارع الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات
واذا ثبت ذلك استحال تعديه بالقياس لما الفرق
بين المتماثلات فسنده ايجاب الغسل وغيره من منع
قراءة القرآن ونحوه ومكث المسجد بخروج المني
دون البول مع تماثلهما في الاستقذار والفضلة ومنه
ايجاب الغسل من بول الصبية دون الصبي اذ اكتفى
فيه بالنضح ومنه قطع سارق القليل دون غاصب
الكثير ومنه ايجاب الجلد بنسبة الزنا الى الشخص دون
نسبة القتل والكفر اليه ومنه ثبوت القتل بشاهدين
دون الزنا ومنه الفرق بين عدتي الطلاق والوفاة
فالاولى ثلثة قروء والثانية اربعة اشهر وعشرا وما
الجمع بين المختلفات فسنده التسوية من قتل الصيد

عمدا او خطاء في الفداء في الاحرام ومنه التسوية
بين الزنا والردة في القتل ومنه تسوية القاتل
خطاء والواطي في الصوم والمظاهر عن امراته
في ايجاب الكفارة عليهم واما انه اذا ثبت ذلك
استحال التعبد بالقياس فلان معنى القياس في
حقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق
بين المختلفات الجواب منع الثانية فان ذلك
لا يمنع جواز التعبد بالقياس اما الفرق بين
المتماثلات فان المتماثلات انما يجب اشتراكها
في الحكم اذا كان ما به الاشتراك يصلح علة للحكم
ليصلح جامعا ولا يكون له معارض في الاصل
هو المقتضي للحكم دون هذا ولا معارض في الفرع
اقوى يقتضي خلاف ذلك الحكم وشيء من ذلك
غير معلوم فيما ذكرتم من الصور لجواز عدم صلاحية
ما توهموه جامعا لكونه جامعا او وجود المعارض
لدا ما في الاصل او في الفرع واما الجمع بين المختلفات
فلجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع هو العلة
للحكم في الكل فان المختلفات لا تمتنع اشتراكها
في صفات ثبوتية واحكام وايضا فيجوز
اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف الآخر
فان العلل المختلفة لا يمتنع ان يوجب في المحال المختلفة
حكما واحدا قالوا رابعا القياس يفضي الى الاختلاف
وكل ما يفضي الى الاختلاف مردود اما الاول فلان

الاصول والفروع والانظار كما هو الواقع في الواقع
واما الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض المدح
بعدم الاختلاف الموجب للرد ودل على ان
ما من عند الله لا يوجد فيه اختلاف فما يوجد
فيه اختلاف لا يكون من عند الله فحكم
القياس للاختلاف الكثير فيه لا يكون من
عند الله فكل حكم لا يكون من عند الله فهو مردود
اجماعا وفي الآية ايضا اشارة الى المقدمة الاولى
الجواب ان الاختلاف المنفي في الآية عما من
عند الله انما هو التناقض والاضطراب في النظم
المخل بالبلاغة التي لاجلها وقع التحدي والالزام
بكونه من عند الله لا الاختلاف في الاحكام الشرعية
فانه واقع قطعا ولا يمكن انكاره قالوا خامسا
لو جاز الاجتهاد بالقياس فاما ان يكون كل مجتهد
مصيبا او يكون المصيب واحدا لا جائز ان
يكون كل مجتهد مصيبا لان حكم احدهما نقيض
حكم الآخر فيلزم ان يكون الشيء ونقيضه حقا
معا وانه ممتنع ولا جائز ان يكون المصيب واحدا لان
تصويب احد الظنين مع استوائهما تحكم محض
وانه غير جائز شرعا الجواب اولا النقض بسائر
الظواهر فانها لاجتهاد لا تختص بالقياس وثانيا
نختار ان كل مجتهد مصيب قولك يلزم كون الشيء ونقيضه حقا

معا قلنا لم فان النقيضين شرطهما الاتحاد في الامر
الذي صدق في موضعها ولم هنا لان كل مجتهد علم
ثابت بالنسبة اليه والى مقلدته دون غيرهم سلمنا
بان نختار ان المصيب واحد وقولك انه تحكم قلنا
لم وانما يلزم لو صوبنا ظنا معينا وخطانا ظنا
معينا واما اذا قلنا احد الظنين بعينه ولا
ندري ايهما هو كان جائزا ولا تحكم فيه قالوا اسناد
حكم الله في الواقعة المعينة بالوجوب او بالحرمة
من الممكنات فلا يعلم بدليل العقل بل بدليل
السمع ولا طريق اليه باخباره للمبلغ وذلك بعد
التوقيف على غيره عنه محال لانه تكليف الغافل
واذا حصل التوقيف فلا معنى للقياس الجواب انما
يكون ذلك اذا لم يكن القياس نوعا من التوقيف بانه
شرعه الله ونصبه للحكم وتعبد المكلفين بانباته(?)
وهو اول المسئلة قالوا سابعا القياس يفضي
الى التناقض الباطل فيكون باطلا بيانه لا يبعد في
ان يتعارض علتان تقتضي كل بعض حكم الاخر
وحينئذ يجب اعتبارهما واثبات حكمهما لانه المفروض
فيلزم التناقض الجواب هذا العرض اما في قايس واحد
او في المتعدد فان كان القايس واحدا رجع بطريق من
طرق الترجيح ويأتي فان لم يعد فاما ان يتوقف
فلا يعمل بهما كان لا دليل لان شرط ثبوت حكمه عدم
المعارض المقاوم وبه قال كثير من الفقهاء واما ان

تخير فيعمل بايهما شاء وهو قول الشافعي واحمد وان تعدد
فعدم التناقض واضح بما مر اذ يعمل كل بقياسه فلا تحد متعلقا(?)
ما هذه دلايل المانع للقياس واما الموجب عقلا فقال
الاحكام لا نهاية لها والنص لا يفي بها فقضى العقل
بوجوب التعبد بالقياس لئلا تخلو الوقايع عن الاحكام
جواب بعد تسليم وجوب ان يكون لكل واقعة حكم
ان الذي لا نهاية له جزئيات الاجناس ويجوز التنصيص
على الاجناس كلها بالعمومات بينا ولحصرنا ما يحتاج
نحو الاحكام مثل كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي
وكل ذي ناب حرام الى غير ذلك مسئلة
القايلون بجواز التعبد بالقياس كلهم قايلون بوقوعه
الا داود الظاهري والقاساني والنهرواني والقايلون
بالوقوع اختلفوا في ثبوته بدليل السمع او بدليل
العقل والاكثر على انه بدليل السمع ثم اختلف من قال
ان دليله من السمع ثم اختلفوا هولاء في انه دليل من
السمع قطعي او ظني فالاكثر على انه قطعي خلافا لابي الحسين
فانه عنده ظني لنا انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من
الصحابة انهم عملوا بالقياس عند عدم النص والعادة
تقضي ان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع
يحتج به قطعا وما كان كذلك فهو حجة قطعا فالقياس
حجة قطعا فان قيل لا نم التواتر في عملهم لان جميع ما
يذكرونه اخبار آحاد قلنا القدر المشترك وهو ان
الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر وان كان التفاصيل

احاد او بذلك تم مقصودنا ولنا ايضا ان عملهم بالقياس
تكرر وشاع ولم ينكر عليهم احد والعادة تقضي
بان السكوت في مثل من الاصول العامة الدالة
الاثر وفاق ووفاقهم حجة قاطعة ولبعد تفصيلا لما
اجملنا في الدليلين عدة صور عمل الصحابة فيها بالقياس
فمن ذلك رجوع الصحابة الى ابي بكر في قتال بني [illegible]
على اخذ الزكوة فاذا رأى فيه بالاجتهاد وكانوا عظمه
فيه فمنهم من يرى الكف لقرب موت رسول الله صلعم
انكسار في المسلمين يحصل بسببه ومنهم من يرى القتال
كما في ترك الصلوة لئلا يحس منهم بالضعف والانكسار
فيطمع فيهم وكان ممن يرى القتال ابو بكر فتبعوا
اجتهاده قال الآمدي فقاسوا خليفة رسول الله
على رسول الله صلعم في وجوب اخذ الزكوة لارباب المصارف
ومن ذلك ان ابا بكر ورث ام الام دون ام الاب فقال
بعض الانصار تركت التي لو كانت هي الميتة ورث
جميع ما تركت لان ابن الابن عصبة وابن البنت لا يرث
وحاصله ان هذه اقرب فهي احق بالارث فرجع
الى التشريك بينهما في السدس ومن ذلك ان عمر ورث
المبتوتة بالراي وهي المطلقة ثلثا في مرض الموت ومن
ذلك ان عمر شك في قتل الجماعة بالواحد فقال له علي
ارأيت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم فقال نعم
فقال فكذا هنا فرجع الى قول علي وحكم بالقتل ومن
ذلك توريث الجد فبعضهم الحقه بالاخ فشركهما في الارث

وبعضهم الحقه بالاب فحجب الاخ به وذلك كثيرا
يحصى كثرة ولسنا هاهنا لاحصائها بل للتفهيم والتعليم
ويكفنا هذا القدر ولاهله المطولات وكتب
السير فان قيل الدليل فاسد الوضع فان هذه المسئلة
قطعية ولا بد فيها من دليل قطعي وما ذكرتم اخبار آحاد
لو صحت فغايتها الظن سلمنا صحة وضعها لكن لا نم
دلالتها فانها لا يدل على العمل بالقياسات المذكورة
ولعل العمل فيما ذكرتم من الصور بغيرها وكان
الاجتهاد في دلالات النصوص بحملها كحمل المطلق
على المقيد والعام على الخاص واثبات المفهوم ودلالة
الايماء وتنقيح المناط ونحوها مما يتعلق بالادلة
النصية سلمنا دلالتها على عملهم لكن لا نم دلالة عملهم
على وجوب العمل لان العاملين به بعض الصحابة فلا
يكون فعلهم دليلا سلمنا ان فعلهم دليل ولكن ذلك
اذا لم يكن منكر ولا نسلم نفي الانكار غايته عدم
الوجدان ولا يدل على عدم الوجود سلمنا عدم الانكار
ظاهرا لكنه لا يدل على الموافقة اذ لعلهم انكروا باطنا
ولم يظهروا المانع ان الاجماع السكوتي من الاسباب الدالة
على السكوت سلمنا دلالة اجماعهم بها على كونها حجة لكنها اقيسة
مخصوصة فمن اين يلزم منها عام وهو وجوب العمل بكل
قياس ولا سبيل الى التعميم الا القياس وفيه المصادرة قلنا
الجواب عن الاول هو لو تواتر آحادها قطعي انها وان
كانت احادا ففيها قدر مشترك وهو العمل بالقياس وذلك

متواترا وانه يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في
شجاعة علي وكا بما خصته بالذكر الزاما للشيعة ولو
ذكر سخاوة حاتم وشجاعة عنتره فربما منعوه هذا
ومحاوض الكل وهو تواتر نعل عام الصحابة خبره الا انا نعلم من سائرنا
قطعا ان العمل بها كما في سائر المحربات وعن الثالث
وهو توهم بعض الصحابة ان ذلك لا يقدح في الاتفاق
فانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم احد فالعادة
تقضي بالموافقة قليل استدلالا بعلمهم وسكوت
الاخرين مع التكرر والشيوع في قضية يعيد ذلك
بطريق عادي على الاتفاق وعن الرابع وهو منع عدم
الانكار انه لو انكر لنقل عادة لانه مما يتوفر الدواعي
على نقله لكونه اصلا مما يعم به البلوى فان قيل
فقد نقل ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود
قلنا ذلك للراي في مقابلة النص او الذي يعدم فيه
شرطه فان عدم الذم فيه في الصور الغير المحصورة مقطوع
وعن الخامس وهو قولهم عدم الانكار لا يدل على الوفاق
ما سبق في الجواب عن الثالث وهو ان استدلالنا
بعدم الانكار مع الشيوع والتكرار وانه يدل قطعا
السادس وهو قولهم انها اخبار مخصوصة ان العلم القطعي
حاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصياتها
كسائر الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فانه
ان كان الاحتمال منفردا في علمهم بخصوصياتها فانا
نعلم قطعا ان العمل بها لظهورها ولانهم كانوا يجعلون

العمل بكل ظ وما كانوا يجتهدون والا لتحصيل الظن
قال استدل انها تواتر اقول ما ذكرناه هو الدليل
الصحيح على التعبد بالقياس وللقوم فيه دلائل آخر
استدل بما تواتر معنا وان كان التفاصيل آحادا
من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم العلل في الاحكام ليبني عليها في غير
تلك المحال وذلك معنى القياس ولولا التعبد لما
فعل ذلك فقد ارايت لو كان على ابيك دين انقضى
الرطب فانه ينقص وانها من الطوافين فانه لا يدري
اين باتت يده وفي الصيد وقع في الماء لا ياكل فلعل
الماء اعان على قتله وهذا الاستدلال ليس بشيء
فان الدلالة على العلة قد يمنع ان المقصود من ذكرها
ان يقاس عليها لانه امر خفي ولعله ليعلم حكمها و
لذلك جاز النص بالعلل القاصرة وكانه يا للتنبيه
الحصر يمنع القياس المنصوص العلة مصادرة على المطلوب
وبالقياس لتصريح نصب الدليل في غير محل
النزاع واستدل بمثل قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والاعتبار هو قياس الامر بالامر واثبات
مثل حكم محل في محل آخر ومنه الاعتبار بمعنى
الاتعاظ فانه فرد لها تركه بالغير في حق نفسه
الحق انه ظاهر في الاتعاظ لو صدقه او يعلقه فانا
قال اعتبر بهذا الرجل لم يفد انعظ به ومنه العبرة
لما يتعظ به المتعظ قال امام يوم حكي ولا ابتكر
الاراي عبرة فيه ان الاعتبار لا يكفي في القياس

في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعترفنا
بالدار هل يمكن حدوثها من غير صانع فما ظنك
بالعالم واما القياس الشرعي فلا يسمى اعتبارا فانا
اذا قلنا اعتبر لم يفهم قياس الذرة على البر لا بخصوص
ولا بعموم هذا مع ان اعتبروا امر والامر اختلف في صيغته اصل
لا لفظ امر محتمل للوجوب ولغيره من المعاني وللمرة
والتكرار وللعموم المعقولات وللاطلاق وللخطاب
مع الحاضرين فقط او معهم ومع غيرهم وكثر الخلاف في
كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقا وان خالف
الاصل فظن وجوب الكل لكل قياس في كل زمان
لو حصل من ظني غاية الضعف فلا يعول اثبات مثل
هذا الاصل به واستدل بحديث معاذ لما انه عليه السلام
قال له فان لم تجد اي سنة رسول الله فقال
اقيس الامر بالامر فقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله لما يرضاه رسوله ودلالته واضحة الا ان
المتن ظني لانه خبر واحد والمسئلة اصولية تبتني
على الاكتفاء بالظن فيها فان قيل وفيه شيء آخر
وهو انه لا يلزم من صحة القياس لمعاذ صحة القياس
لغيره الا ان يقاس عليه فيدور قلنا يستدل عليه
بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله منه
النص قال اذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفي
ذلك في تعدية الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد
بالقياس ام لا يصح حتى يرد به فقد اختلف فيه المختار

انه لا يكفي وعليه الجمهور وقال احمد والنظام والقاشاني
وابو بكر الرازي والكرخي انه يكفي وقال ابو عبد الله
البصري يكفي في التحريم دون غيره كالوجوب و
الندب لنا لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان
تناول الكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس
لكان بمثابة قوله اعتقت كل حسن الخلق وكان
يقتضي عتق غيره من حسن الخلق وانتفاء ذلك مقطوع
قولهم باطل بمنع الملازمة فان الخصم لا يقول
بان ذلك يثبت بالصيغة بل بان ذلك من الشارع
تعبد بالقياس في تلك الصورة وان لم نعلم تعبده
بالقياس كلها وان اخذ احدهما من الاخر قالوا اولا
لا فرق في مقتضى العقل بين ان يقول الشارع حرمت
الخمر لاسكارها وقوله حرمت كل مسكر والثاني يفيد
عموم الحرمة لكل مسكر فكذا الاول وهو المطلوب الجواب
منع عدم الفرق والا لزم عتق من يعدم وهو كل حسن
الخلق اذا قال اعتقت غانما لحسن خلقه كما مر
وفيه ما مر اذ يقتضي اثبات اعتاق غيره على نفسه
ولو صرح به فقال وذلك يقتضي ان اعتق كل حسن
الخلق لما عتقوا وقد قالوا لا نم لزوم العتق لان
العتق حق آدمي ولا يثبت الا بصريح وهذا غير
صريح بخلاف حق الله فانه يثبت بالتصريح و
الايماء لاطلاعه على السرائر قلنا ذلك في غير
العتق والعتق يحصل بالصريح وبالظاهر ايضا لسوق

الشارع اليه واما لان فيه حقا لله لانه عباده
قالوا ثانيا ذكر العلة يفيد التعميم عرفا وذلك انه لو قال
الاب لابنه لا تاكل هذا الطعام لانه مسموم يفهم
منه المنع من اكل كل مسموم الجواب ان فهم التعميم
لقرينة شفقة الاب وما علم منها انه يقتضي عادة
النهي عن كل مضر بخلاف احكام الله تعالى فانها
قد تختص ببعض المحال دون بعض لامر لا يدرك وقد يقال
نعرض الكلام في طبيب يقول لا تاكل هذا لبرودته
او لحموضته او لانه كثر الغذاء ثم الاحتمال لا يدفع العموم
كما لو عمت النصوص والتخصيص محتمل قالوا ثالثا لو لم يكن
ذكر العلة لتعميم الحكم في محال ثبوتها لعري عن الفائدة
او لا فائدة في ذكر العلة في تعريفها الا اتباعها اذا ثبت
الحكم اينما ثبتت واللازم منتف لان فعل الاحاد لا يعري
عن فائدة فكيف الشارع الجواب منع الملازمة وانما
يلزم لو انحصرت الفائدة في التعميم وهو لا يجوز ان
يكون فائدته ان تعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك
المحل ولا يكون التعميم الا بدليل يدل عليه قالوا رابعا
اتفقنا على انه لو قال علة الحرمة الاسكار لكان
عاما في كل مسكر وقوله حرمت الخمر لاسكاره
معناه لان اللام للتعليل ولا فرق بين ان يذكر
التعليل باسم او بحرف يدل عليه فيجب ان يكون عاما
الجواب لا نسلم ان العبارتين معناهما واحد فان قولك
الاسكار علة الحرمة فقد ذكرت فيه الاسكار معرفا

باللام وهو للعموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فيكون
الخمر والنبيذ سواء وقولك حرمت الخمر لاسكاره
قد عللت فيه حرمة الخمر بالاسكار المنسوب اليه
فان حرمة الخمر لا تعلل بكل اسكار وقال البصري
الدليل على تعميم علة النهي دون غيره ان من ترك
اكل شيء لاذاه دل على تركه كل موذ بخلاف من تصدق
على فقير لفقره او للمثوبة فانه لا يدل على تصدقه
على كل فقير او تحصيل كل مثوبة الجواب مثل ما سبق
في نهي الاب عن المسموم وهو ان كل ذلك لقرينة
التاذي به وكون ترك الموذي مطلقا مركوزا في
الطباع وخصوصيته ذلك الموذي ملغاة عقلا
بخلاف الاحكام فانها قد تختص بمحالها لامور لا
يدرك قال مسئلة اقول القياس هل يجري في
الحدود والكفارات قد اختلف فيه فمنعه الحنفية
والمختار بخلافه لنا ان الدليل الدال على حجية القياس
ليس مختصا بغير الحدود والكفارات بل هو متناول
لها جميعا لعمومه فوجب العمل فيهما ومن صور اتفاق
الصحابة على العمل بالقياس انهم حدوا في الخمر بالقياس
حتى تشاوروا فيه فقال علي اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفتري فاقام
مظنة الشيء مقامه كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت
مظنة له فقام دليلا في المتنازع فيه بخصوصه
كما دل عليه بعمومه ولنا ايضا ان الحكم انما يثبت في غيره

أي في سائر الأقيسة أو في سائر الاجتهادات لإفضائها
إلى الظن وهو حاصل ههنا فوجب العمل به لا يقال هذا
قياس في الحدود والكفارات فيلزم الدور لأنا نقول
المتنازع فيه إثبات الحدود والكفارات قياساً
لبعضها على بعض وهذا إثبات وجوب العمل بالقياس
فيهما كالقياس في غيرها وإن سلمنا فنحن لا نثبته بالقياس
بل باستقراء أو إجماع مفيد للقطع بأن الظن يجب
العمل به وقد حصل ههنا قالوا أولاً في شرع الحدود
والكفارات تقديرات لا يعقل معناه كأعداد الركعات
وأعداد الجلدات وتعيين ستين مسكيناً فلا سبيل إلى
إدراك معناه الجواب هذا إنما يفيدكم لو عم جميع
أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك فإن منها ما
يعقل معناه ثم نحن لا نوجب القياس في كل حد وحكم
أو كفارة بل لا نوجب القياس فيها وفي غيرها إلا
فيما علم معناه ونقول إنه إذا علم المعنى فيه وجب القياس
كما قيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقطع النباش على
قطع السارق فإن العلة والحكم فيهما معلومان وأما
ما لا يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه كما في غير الحدود
والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما في امتناع القياس
قالوا ثانياً قال ادرؤوا الحدود بالشبهات واحتمال
الخطأ في القياس شبهة فيجب أن يدرأ به الحدود وهو لا
يثبت به الجواب النقض بخبر الواحد والشهادة فإن
احتمال الخلاف فيهما قائم لأنهما لا يفيدان القطع فيجب

أن يدرأ بهما ولم يدرأ **قال** مسألة لا يصح
أقول هل يجري القياس في الأسباب بأن يجعل الشارع
وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه
سبباً قد اختلف فيه فأكثر أصحاب الشافعي على
جوازه ومنعه القاضي أبو زيد الدبوسي وأصحاب
أبي حنيفة وهو المختار لنا أنه مناسب مرسل
فلا يعتبر أما الأول فلأن حاصله أنه يجعل سبباً
للحكم لتحصيل الحكمة المقتضية في الفرع كما ثبت في الأصل
ولا يشهد له أصل بالاعتبار أي لم يثبت محل فيه
تحقق سببية هذا الوصف معللاً باشتماله على الحكمة
لأنا إنما نثبت باعتبار الشارع وصفاً آخر مغايراً له
لتحصيل الحكمة إذ المفروض تغاير الوصفين ولا معنى
للمناسب المرسل إلا ذلك وأما الثاني فلما علمت من أنه
لا يعتبر اتفاقاً أو مع خلاف فيه لما مر من الدليل
ولنا أيضاً أن علة سببية المقيس عليه وهي قدر من
الحكمة تضمنها الوصف الأول وسببية المقيس وهو
الوصف الآخر لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط
الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر
الحكمة الحاصلة بهما وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما
في الحكم وهو السببية لأن معنى القياس الاشتراك في
العلة ويمكن أن التشريك في الحكم ولنا أيضاً
أن الحكمة المذكورة إما أن تكون ظاهرة منضبطة وقلنا
بأنه يمكن جعلها مناط الحكم أو فيه خلاف فلا يكون

فان كان فقد استغنى عن الالتفات الى الوصفين
وصار القياس في الحكم المرتب على الحكمة وهي الجامع بينهما
واتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض وان لم
يكن بان لا يكون ظاهرا منضبطا وايضا لا يمكن
جعلها مناط الحكم فاما ان يكون لها مظنة او وصف
ثم منضبط يضبطها هو بها اولا فان كان صار القياس
في الحكم المرتب على الحكمة وهي الجامع بينهما واتحد الحكم في
ذلك الوصف واتحد الحكم والسبب ايضا وان لم يكن
فلا جامع بينهما من حكمة او مظنة فيكون قياسا خاليا
عن الجامع وانه لا يجوز قالوا ثبت القياس في الاسباب
فكيف ينكرونه وذلك انهم قاسوا المثقل على المحدد
في كونه سببا للقصاص وقاسوا اللواط على الزنا في كونه
سببا للحد والحنفية في المسائل مناقضة وانما يرد على
المصنف الجواب انه ليس من محل النزاع لان النزاع فيما
تغاير السبب في الاصل والفرع اي الوصف المتضمن
للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وههنا السبب سبب
واحد ثبت لهما اي لمحلي الحكم وهما الاصل والفرع
بعلة واحدة ففي مثال المثقل والمحدد السبب القتل
العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم
القصاص وفي مثال الزنا واللواط السبب ايلاج
فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر
لحفظ النسب والحكم وجوب الحد قال مسئلة
لا يجري القياس اقول قد اختلف في جريان القياس

في جميع الاحكام الشرعية فاثبته شذوذ والمختار
نفيه لنا انه ثبت في الاحكام ما لا يعقل معناه
كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس فيه متعذر لما
علم ان القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل
قال في المحصول النزاع في انه هل في الشرع جملة من
الاحكام لا يجري فيها القياس او نظر في كل مسئلة
مسئلة هل يجري فيها القياس ام لا ولو كان المراد
ذلك لم يفد هذا الدليل والظاهر انه المراد فان ما نفاه
مما ينبغي ان لا يختلف فيه اثنان ولنا ايضا
قد تبين ان امتناع في الاسباب والشروط وقد علمت
ان كون الشيء سببا وشرطا من الاحكام الشرعية
فهذه جملة من احكام الشرع لا يجري فيها القياس
قالوا الاحكام الشرعية متماثلة اذ يشملها حد واحد
وهو حد الحكم الشرعي والمتماثلات يجب اشتراكها
فيما يجوز عليها لان حكم الشيء حكم مثله وقد جاز
جريان القياس على بعضها فليجز على الكل الجواب
ان هذا القدر لا يوجب التماثل وهو الاشتراك
في الجنس فان الاجناس المتخالفة قد يندرج تحت
نوع واحد فيعمها حد واحد هو حد ذلك النوع ولا
يلزم من ذلك تماثلها بل اشتراكها في النوع ويمتاز
كل جنس بامر يميزه فما كان يلحقها باعتبار القدر
المشترك من الجواز والامتناع يكون عاما وما يلحقها
باعتبار ذلك الامر المخصص فلا واعلم ان اصطلاح

الاصوليين في الجنس والنوع يخالف اصطلاح
المنطقيين فالمندرج جنس والاخر نوع وعند
المنطقيين بالعكس وهذا التعريف على الاصطلاح
الاصولي وهو طبق في المعنى لما قاله في المنهاج
يجوز لبعض الانواع ما يمتنع لبعضها والا جري على
الاصطلاح المنطقي فيه ولو جريت ههنا على
الاصطلاح المنطقي كان معناه وقد يختلف
الامثال بخصوصياتها صنفه او شخصه يجوز على
بعضها ما يمتنع على الاخرى وذلك ايضا صحيحا
قوله الاعتراضات **اقول** يشرع الان في
الاعتراضات الواردة على القياس ويأتي في
غيرها ما يرد على غيره لانه قليل بالنسبة اليها و
الاعتراضات كلها راجعة الى منع او معارضة
والا لم يسمع وذلك لان غرض المستدل الالزام
باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام
بمنعه عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة
مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن
المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم فالدفع
يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح
في صحتها بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل
عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما
يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين
فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت

اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جواب الفاسد
بالفاسد ولا نعني به ان الفاسد ينبغي ان يجاب
بالفاسد بل ان ما يجاب به الفاسد فهو فاسد
لانه وان كان صحيحا في نفسه فانه من حيث هو
جواب لما ينبغي ان لا يجاب ومن حيث انه ليس
فيه جزء باعتراض اثبات مطلوبه واشتغال بالاجابة
اليه يكون فاسدا واعلم ان المقدمة تمنع تفصيلا
وذلك واضح وقد تمنع اجمالا وطريقه ان يقال
لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة
الفلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها وانه غير
ثابت وهذا هو النقض ايضا وان المقدمة اذا
منعت وانتهض المستدل لاقامة الدليل فللمعترض
منع مقدمات دليله ومعارضته دليله عليها
فمراد المص بالمنع والمعارضة ما يعم ذلك كله وقد
علمت ان الحصر العقلي في مثل عدد الاعتراضات
مشكل سيما وهو امر للاصطلاح والمواضعة فيه
مدخل لكن لا باس بالضبط للتقريب فنقول اولا
انواعها وتعين في مقصد كل نوع اجناسه فتبين
لك انها خمسة وعشرون وانواعها سبعة
وذلك ان المستدل يلزمه في القياس وفي غيره
تفهيم ما يقوله سيما في تفهيم مدعاه واذا اندفع في
القياس فلا بد ان يكون متمكنا في القياس لعدم
ما يمنعه ذلك ثم يثبت مقدماته وهي حكم الاصل

وعليه وثبوت العلة في الفرع ولابد من ان يكون
ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان
يكون ذلك الحكم هو مطلوبا الذي ادعاه او لا
الدليل اليه فهذه سبعة مقامات يتوجه على
كل مقام نوع من الاعتراض النوع الاول وهو ما يتعلق
بالابهام لمدعاه او غيره وقد قدمنا ان فهم الكلام
اول كل شيء وهو واحد ليس الا اذ لا يتصور
الا طلب الافهام ويسمى الاستفسار لانا نعلم
انه يرد على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى
جميع الادلة فلا سؤال اتم منه قال الاستفسار
اقول الاستفسار طلب التفسير وهو طلب بيان
معنى اللفظ وانما يسمع اذا كان في ذلك اللفظ ابهام
او غرابة والا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة
اذ يأتي في كل لفظ يفسر به ويتسلسل ولذلك
قال القاضي ما يمكن فيه الاستفهام حسن فيه الاستفسار
وبيان كونه مجملا على المعترض والاصل عدمه فان
وضع الالفاظ للبيان والاجمال فيه قليل جدا و
اما التنبيه على المدعى خلاف الاصل ويكفي المستدل
انه خلاف الاصل بانه بان يبين صحة اطلاق
اللفظ على معنيين او اكثر ولا يكلف بيان التساوي
وان كان الاجمال لا يحصل الا به وهو قد ادعى الاجمال
فكان يجب ان يلزمه الوفاء به لكنا اغتفرنا ذلك للعسر
ولو كلف ذلك لسقط الاستفسار ونفي الكلام

عن مفهوم ولم يحصل مقصود المناظرة وايضا فانه
عجز عن نفسه فيكفيه ما يدفع به ظن التعنت في حقه و
يصدق بعدالته السالمة عن المعارض مثاله اذا
قال بان بالبطلان فيكون باطلا فيقال ما معنى بان
فانه يقال بمعنى ظهر وانفصل واذا قال في المكره
مختار للفعل بعضه منه كالمكره فيقال ما معنى المختار
فانه يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب فهذا
في دعوى الاجمال واما الغرابة فلا يخفى ولذلك
لم يتعرض له ومثاله في الكلب المعلم يأكل من صيده لم
يرض فلا يحل فريسته كالسيد فيقال ما الايل
وما معنى لم يرض وما الفريسة وما السيد واعلم ان
المعترض مع انه لا يكلف بيان التساوي فلو التزمه
تبرعا وقال وهما متساويان لان التفاوت يستدعي
ترجيحا بامر والاصل عدم المرجح لكان جيدا ووفاء
بما التزمه اولا والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره
في مقصوده فلا اجمال ولا غرابة وذلك اما بالنقل عن
اهل اللغة واما بالعرف العام او الخاص او بالقرائن المقترنة
معه وان عجز عن ذلك كله فالمثال ذلك في
الاجمال ان يستدل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فيقال
ما النكاح فانه يقال للوطء لغة وللعقد شرعا فيقول
هو ظاهر في الوطء لا شفاء الحقيقة الشرعية او في العقد
لهجر الحقيقة اللغوية او قرينة الاسناد الى المراة بعض
احدهما وان لذلك بعد اسنادها لها وعلى هذا القياس فقد

منع الاجمال فلو لم يقدر عليه كما في مثال الباب والمختار
يقول المراد ظهرا والفاعل القادر ومثلا مثال
ذلك في الغرامة اذا قال في قبل الصيام مبداه
مجرد عن الغاية فلا يعد كالمخصص فيقال له ما المبدا
وما الغاية فانه ليس من موضعها اللغة ولا اصطلاح
الفقهاء وانما هو من اصطلاح الفلاسفة
فانه يسمي السبب مبداء والمقصود غاية والنتيجة
ادعى انه لا يعرف صدق قيده والجواب دعوى ظهوره
بما ذكر من الطرق بان يدعي انه مستعمل كذلك في اللغة
او في العرف او غيره فان لم يقدر كما في مسئلة الكلب
المعلم قال اريد بالا بل الكلب وتقوسلم رضيم يتعلم ق
بالقرينة الصيد وبالبيت الذنب نفي وهنا ثبت وجه
ان في دفع الاجمال طريقا اجماليا وبما يستعمله بعض الجدليين
وهو ان يقول لزم ظهوره في احدهما والا كان مجملا
والاجمال خلاف الاصل ويقول لزم ظهوره فيما قصدت
لانه غير ظاهر في الاخر اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فيما قصدت
لزم الاجمال وهو خلاف الاصل فاذا قال كذلك فقد
صوبه بعضهم لظاهر ورده ورده بعضهم لانه يرجع
الى ان الاصل عدم الاجمال بعد ما دل المعترض على انه
مجمل بما امكنه واذن لا يبقى لسؤال الاستفسار فائدة
ولانه يدعي التساوي عنده وعدم فهمه ولم يدفعه
تحصيلا لغرض المناظر واعلم اذا فسره فيجب ان يفسره
بما يصلح له لغة والا كان من جنس اللعب فخرج

تما وضعت له المناظرة من اظهار الحق النوع الثاني
من الاعتراضات وهو باعتبار تمكنه من الاستدلال
بالقياس في تلك المسئلة فان منع تمكنه من القياس
مطلقا فهو فساد الاعتبار كانه يدعي ان القياس
لا يعتبر في تلك المسئلة وان منعه من القياس المخصوص
فهو فساد الوضع كانه يدعي انه وضع في المسئلة
قياسا لا يصح وضعه فيها فالاول فساد
الاعتبار ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيها
لدعه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس في
مقابلة النص باطل وجواب هذا الاعتراض باحد
وجوه الاول الطعن في سند النص ان لم يكن كتابا
او سنة متواترة بانه مرسل او موقوف او مقطوع
او رواية ليس بعدل او كذب فيه الاصل الفرع ثانيها
منع ظهوره فيما يدعيه كمنع عموم او مفهوم او كدعوى
اجمال ثالثها ان يسلم ظهوره ويدعي انه ما دل والمراد غير
ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار بدليل يرجح على الظاهر
رابعها القول بالموجب بان يعاد على ظاهره ويدعي
ان مدلوله لا ينافي حكم القياس خامسها المعارضة
بنص اخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه
فان قلت فلو عارضه المعترض بنص اخر حتى يسلم احد
نصيه فيعارض القياس هل يسمع قلت لا لان النصين
يعارضهما النص الواحد وذلك كما يعارض شهادة
الاثنين شهادة الاربع فان قلت فيعارض النص النص

والقياس قلنا لا يصح ذلك لان المناظر هو المناظر
ونحن نعلم ان الصحابة كانوا اذا تعارضت عندهم
النصوص تركوها ويرجعون الى القياس فالقول ب
القياس اجمعوا انه فان قلت فهل للمستدل ان يقول
تعارض نصك قياسي وقد سلم نصي قلت لا لانه
انتقال واي شيء اقبح في المناظرة من الانتقال
قلت فهل يجب على المستدل ان يبين ان نصه مساو في
القوة لنص المعترض قلنا لا لان ذلك متعذر لانه لا يمكن
الا بنفي جميع وجوه الترجيح وانى له ذلك سادسها
ان يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص اما لا
لاخص من النص فيقدم لما مر في تخصيص النص بالقياس
واما لانه مما ثبت حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود
العلة في الفرع ومثله يقدم على النص لما مر واعلم انه
لا يريد ان كل نص يمكن فيه هذه الاسولة بل قد
يمكن بعضها فيجيب بما يأتي منها وقد لا يمكن شيء
منها فيكون الدين على المستدل مثال ذلك ان
يقول في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله
فوجب الحل كذبح ناسي التسمية فيقول المعترض
هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى ولا
تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل
هذا مأول ويذبح عبدة الاوثان بدليل قوله اسم الله
على قلب المؤمن سمى او لم يسم او يقول هذا القياس
راجح على ما ذكرت من النص لانه قياس على المجمع

عن هذا النص بالاجماع لما ذكرنا من العلة وهي موجودة
في الفرع قطعا فان قلت اذا قال المستدل ذلك
فهل للمعترض ان يبدي بين التارك والناسي
فرقا دافعا لكون القياس مما يقدم فيقول التارك
يصدد ذكر الله قصد الترك مقصر بخلاف الناسي
فانه معذور قلت ليس له ذلك لانه من المعارضة
لا من فساد الاعتبار وهو سؤال اخر فليرفيه فساد
الاستقلال والاعتراف بصحة اعتباره لان المعارضة
بعد ذلك قال الثالث فساد الوضع اقول
فساد الوضع حاصله ابطال وضع القياس المخصوص
وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت
اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم والوصف
الواحد لا يثبت به النقيضان والا لم يكن مؤثرا
في احدهما لثبوت كل معه بدلا مثاله ان يقول
في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء
فيقول المعترض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت
اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخف
وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في
اصل المعترض فيقال المثال انما كره التكرار في الخف
لانه يعرض الخف للتلف واقتضاء المسح للتكرار
باق واعلم ان فساد الوضع مشعر بأمور وكذا لمها وجوه
فيه على ذلك لئلا يلتبس فنقول انه في المعنى من حيث
يبين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف لا انه زيادة

وهو ان الوصف هو الذي يثبت النقيض وفي النقض
لا تعرض لذلك بل يقع فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف
ولو قصد به ذلك لكان هو النقض ومنه انه يشبه
القلب من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة
المستدل الا انه يغاير وقد شيئ وهو ان في القلب
يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وهذا يثبت باصل
آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب ومنه انه يشبه
القدح في المناسبة من حيث نفي مناسبة الوصف
للحكم لمناسبته لنقيضه الا انه لا يقصد هنا بيان
عدم مناسبة الوصف للحكم بل بيان نقيض الحكم عليه
في اصل آخر فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا اصل
كان قدحا في المناسبة واعلم انه انما يعتبر القدح
في المناسبة اذا كان مناسبته للنقيض وللحكم من
وجه واحد واما ان اختلف الوجهان فلا لان
الوصف قد يكون له جهتان يناسب باحدهما
الحكم وبالاخرى نقيضه مثاله كون المحل مشتهى يناسب
اباحة النكاح لازاحة الخاطر ويناسب التحريم
لازاحة الطمع مثال آخر اخراج الاخوين مع اخ الاب
ما ورث الاخ من الابوين فقط لتقدمه في النسب
تسويتهما لاستوائهما في جهة الاب والاعتبار بجهة
الام في العصوبة وتشريكهما مع تفضيله لامتيازه
بزيادة واما فعل ما هو ملايم لغرض العقلاء مثال
آخر من العرفيات الملك اذا ظهر بعدو هانة مناسب

لقبله نصا العادة وللانفة عليه والرد الى ولاته
اظهارا للقدرة وعدم المبالاة بمثله وكلاهما مقصود
العقلاء مثال آخر قتل العمد مناسب للكفارة من
حيث انه مستقل عليه في الدنيا وعدمه من حيث
هو تخفيف عنه في الاخرة وذلك كثير وقد يخص
مما ذكرنا ان ثبوت النقيض مع الوصف يحصر فان زيد
ثبوته به فساد الوضع فان زيد كونه باصل المستدل
فقلب وبدون ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة
قدح فيها ومن جهتين لا يعتبر النوع الثالث من
الاعتراضات ما يورد على المقدمة الاولى من القياس
وهو دعوى حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه لانه
غصب لمنصب الاستدلال واستقلال المستدل بعرضها
والمعترض مستند لا في نفس صورة المناظرة وذلك
مما لا يجوز في صناعة الجدال ولئلا يفوت المقصود من
المناظرة فتعين المنع وذلك اما ابتداء او بعد تقسيم
ويبني في تقسيمها قال الرابع منع الوصف ومن
الاسولة منع ثبوت الحكم في الاصل مطلقا مثاله ان
يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة
الغليظة كالكلب فيقول لا نم ان جلد الكلب لا يقبل
الدباغ او لم قلت انه لا يقبل الدباغ اذ حاصل
المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعترض حكم
الاصل فقد اختلف في انه هل يكون بمجرده قطعا
للمستدل فمنهم من قال انه قطع ولا يمكن من اثباته

بالدليل لانه انتقال الى حكم اخر شرعى الكلام فيه
بقدر الكلام فى الاول سواء فقد ضل عنه وبين
مرامه وشغل فيه بغيره فقد ظفر المعترض بما رامه
فان ذلك غاية مرامه والصحيح انه لا ينقطع اذا
ظهر عجزه عن اثباته بالدليل وانما لم يكن قطعا
لانه لا ينقسم منه الا انه انتقال وانما يصح الى
غيرما به تم مطلوبه وههنا ليس كذلك بل هو اثبات
مقدمته من مقدمات مطلوبه قد منعت وذلك
ليس بانتقال مذموم كما لو منع علية العلة او وجودها
فى الاصل او فى الفرع فانه يصح منه ان يثبتها ولا
بعد المنع قطعا له وليت شعرى اى فرق بين مقدمة
ومقدمته وركن وركن واما كونه حكما شرعيا كالاول
ومن بطل فى مسئلة الخمر ثم اخذ يتكلم فى مسئلة
الكلب عد منتقلا بخلاف من تكلم فى مسئلة الخمر
ثم تكلم فى احواله وصفاته فلا يظهر له اثر
عند التامل ولا يخفى ما فيه من الضعف نعم
لو اصطلح عليه نظرا الى ذلك لم يبعد ولذلك
قال الغزالى يتبع فى ذلك عرف المكان واصطلاح
اهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعا فقطع والا
فلا لانه امر وضعى لا مدخل فيه للشرع والعقل
وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازى لا يسمع هذا المنع
من المعترض فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت
حكم الاصل وقد استبعده المص لان غرض المستدل

اقامة الحجة على خصمه ولا يقوم الحجة على خصمه
مع كون اصله ممنوعا ولم يقم عليه دليلا لانه
جزء الدليل ولا يثبت الدليل الا بثبوت جميع
اجزائه واعلم ان ما ذكره الشيخ لا يبعد على احد
وجهين اما بانه يكون ممن يرى وجوب الاجماع
على حكم الاصل فلا يسمع المنع فى محل الاجماع واما
بان يجعل المدعى انه لو ثبت حكم الاصل لثبت
حكم الفرع اذ به يحصل المساواة المطلوبة فى القياس
وغرضه بالامرين ضم نشر الجدال واذ قد تقرر ان
المنع يسمع وعلى المستدل اقامة الدليل عليه فاذا اقام
الدلالة فهل ينقطع المعترض بمجرد اقامته للدليل
حتى لا يمكن من الاعتراض على مقدمات هذا الدليل
او لا ينقطع بل له ان يعترض فيه خلاف والمختار
انه لا ينقطع وله ان يعترض وذلك لانه لا يلزم
من صورة دليل صحته ولا بد فى ثبوت المقدمة
المقدمة من صحته فيطالب ببيان صحته وذلك بصحة
مقدمة مقدمة وهو معنى المنع قالوا اشتغال
بما هو خارج عن المقصد فان من كان غرضه صحة
بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح وغيره وقته
فيه وربما تم المجلس وهو لم يتم ذلك فانه مقصوده
قطعا الجواب منع كونه خارجا عن المقصد الذى
لا يحصل به ولا ينقطع احدهما الا بالعجز عما تصدى له
ولا عبرة بطول الزمان وقصره ووحدة المجلس وتعدده

قوله خامسها التقسيم اقول هذا السؤال يسمى
تقسيما وحقيقته ان يكون اللفظ مترددا بين امرين
احدهما ممنوع فيمنعه اما مع السكوت عن الاخر لانه لا
يضره او مع التعرض لتسليمه او لانه يضره وهذا
السؤال لا يختص بحكم الاصل بل كما يجري فيه يجري
في جميع المقدمات التي تقبل المنع وقد منع قوم من
قبول هذا السؤال لان ابطال احد محتملي كلام المستدل
لا يكون ابطالا له او لعله غير مراده والمختار قبوله
اذ به يتعين مراده وربما لا يمكنه تتميم الدليل الا بتفسير
وله مدخل في هدم الدليل والتضييق على المستدل
وللقبول شرط وهو ان يكون منعا لما يلزم المستدل
بيانه مثاله في الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد
سبب وجود التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم
فيقول المعترض ما المراد بتعذر الماء سبب ان تعذر
الماء مطلقا سبب او ان تعذر الماء في السفر
او المرض سبب الاول ممنوع وحاصله انه منع بعد
تقسيم فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع من الاعتراض
من كونه مقبولا وقطعا وكيفية الجواب عنه
مثال آخر ان يقول في المسئلة الملتجي الى الحرم القتل
العمد العدوان سبب القصاص فيقول المعترض متى
هو سبب امع مانع الالتجاء الى الحرم او دونه الاول
ممنوع وانما لم تقبل لان حاصله ان الالتجاء الى الحرم
مانع من القصاص فكان مطالبة ببيان كونه مانعا

والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فان الدليل
ما لو جرد النظر اليه افاد الظن انما بيان كونه
مانعا على المعترض ويكفي المستدل ان الاصل عدم
المانع النوع الرابع من الاعتراضات ما يرد على الثاني
من مقدمات القياس وهو قوله والحكم في الاصل
معلل بوصف كذا والقدح اما منع وجوده واما
علته والثاني اما نفي العلية صريحا او نفي لازمها
والاول اما منع مجرد او معارضه وبيان عدم التأثير
والثاني اما ان يختص بالمناسبة او لا فالمختص
ويجب شروط المناسبة وهي الافضاء الى
المصلحة وعدم المعارض لها والظهور والانضباط
اربعة وهي نفي كل واحد منها وغير المختص حيث
شرط العلة الاطراد والانعكاس اما نفي الطرد
فهو بعد الغاء قد ذكر وبدونه نقض واما نفي الانعكاس
صارت عشرة نفي الكل منع وجود العلة منع عليتها
عدم تأثيرها ثم في المناسب خاصة عدم الافضاء
وجود المعارض عدم الظهور عدم الانضباط ثم
في الكل النقض الكسر ثم العكس قوله السادس
منع اقول من الاعتراضات منع كون ما يدعى
علة الحكم الاصل موجودا في الاصل فضلا عن ان
يكون هي العلة مثاله ان يقول في الكلب حيوان
يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ
كالخنزير فيقول المعترض لا نم ان الخنزير يغسل من ولوغه

سبعا والجواب عن هذا الاعتراض بما يناسب وجود
الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت مثلا لان
الوصف قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل
او شرعيا فبالشرع مثال الجميع الثلثة اذا قال في القتل
بالمثقل قتل عمد عدوان فلو قيل لا نم انه قتل قال بالحس
ولو قال لا نم انه عمد قال معلوم عقلا بامارة ولو قيل
لا نم انه عدوان قال لان الشرع حرمه ش السابع
منع [illegible] ومن الاعتراضات منع كون الوصف
المدعى عليته علة وذكر المص انه من اعظم الاسولة
الواردة على القياس لعمومه في الاقيسة اذ العلية قلما
تكون قطعية ولتشعب مسالك العلية وتعدد طرق
الانفصال عنها وعلى كل واحد منها ابحاث سيقف
عليها فيطول القال والقيل فيه ما لا يطول في غيره
ومن استقرا ذلك علمه مثاله ان يقول في المثال
المتقدم لا نم ان كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ معلل
بكونه نجس العين ولو غسله سبعا وقد اختلف في كون
منع العلية مقبولا والمختار انه مقبول والا ادى الى
التمسك بكل طرد ويودي الى اللعب فيضيع القياس
اذ لا يفيد ظنا ويكون المناظرة عبثا قالوا اولا
حده وحقيقته انه الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل
واذا اثبت مدعاه فلا يكلف اثبات ما لم يدعه الجواب
لا نم ان حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق فرع
باصل بجامع نظن صحته وهذا القيد معتبر في حد القياس

اتفاقا ولم يوجد قالوا ثانيا عجز المعارض عن ابطاله
دليل صحته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف
طرديا او ابدا وصف اخر وغير ذلك مما لا يخفى على
المجتهد والمناظر فلو وجد لوجد ولو وجد لا
طرح فلما لم نظهر علم انه لم يوجد فالقول بعجز المنع
يكفينا دليلا على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يستقل
بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان والجواب
انه يقتضي ان كل صورة عجز المعترض عن ابطاله فهو
صحيح حتى دليل الحدوث والاثبات بل حتى دليل
النقيضين اذا تعارضا وعجز كل عن ابطال دليل الاخر
وقد تعال الفرق ظ مما مركب والبيد لبيل ظ عام
لا يعجز عنه قاير فلا بد معه من العدول الى
الابطال بما رضه وابدا وصف اخر فليفعل اولا
مرة ويطرح مؤنة ذلك من البين قصرا للمسافة و
تحرجا من الكج ومجادلة المجادلة بالتي هي احسن ولما
ظهر ان هذا المنع مسموع فالجواب اثبات العلية
بمسلك من مسالكها المذكورة من قبل وكل مسلك
يمسك بها فرد عليه ما هو شرط اي ما يليق من الا
المخصوصة به وقد نبه ههنا على اعتراضات
الادلة الاخر متبعة اعتراضات القياس على سبيل
المجاز ولا باس ان نبسط فيه الكلام بعض البسط
لان البحث كما يقع في القياس يقع في ساير الادلة
ومعرفة هذه الاسولة نافعة في الموضعين فنقول

الاصول يجب ما يرد عليه من الاجماع والكتاب
والسنة وتخريج المناط اربعة اصناف الصنف
الاول على الاجماع ولم يذكره لقلته مثاله ما قالت
الحنفية في وطي الثيب الاجماع على انه لا يجوز
الرد مجانا فان عمر وزيدا اوجبا نصف عشر القيمة
وفي البكر عشرها وعلى منع الرد من غير بكر وهو على
قود لانه وفي نقله ولا احد منهما تصور في
محل الخلاف والاعتراض عليه وجوه الاول منع وجود
الاجماع بصريح المخالفة او منع دلالة السكوت
على الموافقة الثاني الطعن في السند بان نقله لا
وهو ضعيف ان امكن الثالث المعارضة ولا يجوز
بالقياس [illegible] لا
بخبر واحد الا اذا كانت دلالته قطعية ولكن باجماع
اخر او متواتر الصنف على ظاهر الكتاب كما اذا استدل
في مسئلة بيع الغائب بقوله احل الله البيع وهو يدل
على صحة كل بيع والاعتراض عليه وجوه الاول الاستفسار
وقد عرفته الثاني منع ظهوره في الدلالة وانه خرج
صورا لا تحصى او لانه ان اللام للعهد فانه يحمل العموم
الخصوص الثالث التاويل وهو انه وان كان ظاهرا
فيما ذكرت يجب صرفه عنه الى محمل مرجوح بدليل
اجماعا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام
لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه اقل الرابع [illegible]
فان ما ذكرناه من وجه الترجيح وان لم يصرح [illegible] فانه

معارض الظهور فيبقى مجملا الخامس المعارضة بانه
اخرى نحو قوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
وهذا لم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلا او بحديث
متواتر كما ذكرنا السادس القول بموجبه وهو تسليم
مقتضى النص مع بقاء الخلاف مثل ان نقول سلمنا
حل البيع والخلاف في صحته باق فانه ما انتهى
الصنف الثالث ما يرد على ظاهر السنة كما اذا
استدل بقوله امسك اربعا وفارق سائرهن على
ان النكاح لا يفسخ والاعتراض عليه وجوه الست
المذكورة الاول الاستفسار الثاني منع الظهور لدعوى
فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم او لانه خطاب خاص
او لانه ورد على سبب خاص الثالث التاويل فان المراد
تزوج منهن اربعا بعقد جديد لاحتمال الطارئ كالمبتداة
في افساد النكاح كالرضاع الرابع الاجمال كما ذكرنا
الخامس المعارضة بنص اخر السادس القول بالموجب
وههنا اسولة تختص باخبار الاحاد وهو الطعن في
السند بان يقول هذا الخبر مرسل او موقوف او في
روايته قدح فان راويه ضعيف مخل في عدالته او
ضبطه او بانه كذبه الشيخ فقال لم ارو عني مثاله اذا
قال الاصحاب المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم
يتفرقا قالت الحنفية لا يصح لان راويه مالك وقد
خالفه واذا قلنا ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل قالوا لا يصح لانه يرويه سليمان بن

موسى الدمشقي عن الزهري فسأل الزهري فقال
لا اعرف هذا الضعيف الرابع ما ورد على تخريج المناط وهو ما
سيأتي من عدم الافضاء والمعارضة او عدم الظهور
او عدم الانضباط او بما تعدم من انه مرسل او غريب
او شبه **قوله** الثامن عدم التأثير **اقول** عدم التأثير
عبارة عن ابداء وصف لا اثر له وقسمه الجدليون اربعة
اقسام فاعلاها ما نظهر عدم تاثير الوصف مطلقا
ثم ان نظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل ثم ان نظهر عدم
تاثير قيد منه ثم ان لا نظهر في ذلك الاصل ثم ان لا نظهر
شيء من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه
عدم تاثيره وخصوا كل قسم باسم تمييزا لبعضها عن
وتسهيلا للعبارة عنها باختصار فالاول وهو ما كان
فيها الوصف غير مؤثر يسمى عدم التاثير في الوصف
مثاله ان يقال في الصبح لا يقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب
فيقال عدم القصر لا تاثير له في عدم تقديم الاذان فانه
لا مناسبة ولا شبه فهو وصف طردي ولا
يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيرها مما يقصر في
ذلك ومرجعه المطالبة بكون العلة علة الثاني
وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل لاستغنائه
عنه بوصف اخر ويسمى عدم التاثير في الاصل مثاله
ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه
كالطير في الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئي وان
ناسب نفي الصحة فلا تاثير له في مسألة الطير لان العجز

التسليم كاف في منع الصحة فقد استوى المرئي
وغير المرئي فيهما ومرجعه المعارضة في العلة بابداء
علة اخرى وهو العجز عن التسليم الثالث ان يذكر
في الوصف المعلل به وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل
ويسمى عدم التاثير في الحكم مثاله ان يقول الحنفية
في مسألة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا من مشركين
اتلفوا اموالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر
المشركين فيقول المعترض دار الحرب لا تاثير له
عندكم فقد استوى الاتلاف في دار الحرب ودار
الاسلام في ايجاب الضمان عندكم ومرجعه الى
مطالبة تاثير كونه في دار الحرب فهو كالاول الرابع
ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور
النزاع وان كان مناسبا ويسمى عدم التاثير في الوصف
مثاله ان يقال في تزويج المراة نفسها زوجت نفسها
بغير اذن وليها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفو فيقول
المعترض كونه غير كفو لا اثر له فان النزاع واقع فيما
زوجت من كفو ومن غير كفو وحكمها سواء فلا اثر له
ومرجعه الى المعارضة بوصف اخر وهو تزويج فقط
فهو كالثاني واعلم ان حاصل ما ذكر ان الاقسام
اربعة الاول والثالث منها يرجعان الى منع العلة
والثاني والرابع الى المعارضة في الاصل بابداء علة
اخرى والاول قد مر والثاني سياتي فليس هو سؤالا
براسه وقد يقال ان ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به

شرع العلة لبيد اعليها ومن الدليل على عدمها وكذا بين
ابدا ما يوجب احتمال علية الغير وبين ما يوجب الجزم به
قوله وكل صنف لما كان حاصل القسم الرابع وجود
قيد طردي في الوصف المعلل به وهو كونه غيره ذكر ان تلك
قاعدة تتعلق به وهي ان كل ما فرض جعله وصفا
في العلة من طردي هل هو مردود عند المناظرين فلا
يجوز وبه اما اذا كان المستدل معترفا بانه طردي فالمختار
انه مردود لانه في كونه جزء العلة كاذب باعترافه
وانه تحكم قبيح وقيل ليس بمردود لان الغرض استلزام
الحكم فالجزء اذا استلزم فالكل مستلزم قطعا واما
اذا لم يكن معترفا بانه طردي فالمختار انه غير مردود
لجواز ان يكون فيه غرض صحيح كدفع النقض
الصحيح لما لبعض المكسور وهو اصعب بخلاف الاول
فانه معترفا بانه غير موثر وان العلة هو الباقي فيرد
النقض كما لو لم يذكره والكثير به لا يجديه نفعا في
دفع النقض وقيل مردود لانه لغو وان لم تعرف به وقد
عرف العرف قال التاسع القدح في المناسبة
اقول هذا اول الاعتراضات الاربعة المخصوصة
بالمناسبة ويخص باسم القدح في المناسبة وهو
ابدا مفسدة راجحة او مساوية لما مر ان المناسبة
تنخرم بالمعارضة والجواب ترجيح المصلحة على المفسدة
تفصيلا او اجمالا اما تفصيلا فبخصوص المسئلة بان
هذا ضروري وذاك حاجي او بان افضاء هذا قطعي

او اكثري وذاك ظني او اقلي او ان هذا اعتبر نوعه في
جنسه الى غير ذلك مما سبق لمواما اجمالا فيلزم
التعبد لو لا اعتبار المصلحة وقد ابطلناه مثاله ان
يقول لنا الفسخ في المجلس وجد سبب الفسخ فيوجد
الفسخ وذلك دفع ضرر المحتاج اليه من المتعاقدين
فيقال معارض بضرر الاخر فيقول الاخر يجلب نفعا
وهذا يدفع ضررا ودفع الضرر اهم للعقلاء ولذلك
يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع مثال آخر اذا التخلي
للعبادة افضل لما فيه من تزكية النفس فيقال لكنه
يفوت اضعاف تلك المصلحة منها ايجاد الولد وكف
النظر وكسر الشهوة وهذه ارجح من مصالح العبادة
فيقول بل مصلحة العبادة ارجح لانها لحفظ الدين
وما ذكرتم لحفظ النسل قال العاشر القدح
اقول ومما يختص بالمناسب من الاعتراضات القدح
في افضاء الحكم الى المصلحة المقصودة من شرع الحكم مثاله
ان يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على التابيد
انها الحاجة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة
انه يفضي الى رفع الفجور وتقريره ان رفع الحجاب
وتلاقي الرجال والنساء يفضي الى الفجور وانه يندفع
بتحريم التابيد اذ يرتفع الطمع المفضي الى مقدمات
الهم والنظر المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا
يفضي الى ذلك بل سد باب النكاح افضى الى
الفجور لان النفس حريصة على ما منعت عنه وقد

داعية الشهوة مع الناس عن الحل منطنة الفجور ف
الجواب بمان الافضا الىه بان يقول ان في المسئلة
تمنع عادة مما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر والدوام
تصير كالامر الطبيعي فلا تنفي الحل بشهى كالامهات قوله
الحادي عشر كون الوصف اقول ثالث اعتراضات
المناسبة كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود
والقصد في الافعال والجواب ضبطه بصفة ظاهرة
كضبط الرضا بصيغ العقود وضبط العمد بفعل يدل
على عادة كاستعمال الجارح في القتل قوله الثاني
عشر كونه اقول رابع اعتراضات المناسبة كون
الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج في
المشقة والزجر فانها امور ذوات مراتب غير محصورة
ولا متميزة وتختلف بالاحوال والاشخاص والازمان فلا
يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه انه اما منضبط
بنفسه كما يقول في المشقة والمضرة انه منضبط عرفا
واما بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر والزجر
بالحدود قوله الثالث عشر النقض اقول النقض
كما علمت عبارة عن ثبوت الوصف في صورة مع عدم
الحكم فيها ويمكن في جوابه منع كل واحد منهما فيحصل
البحث فيه في قسمين القسم الاول فيما يمنع المستدل
وجود الوصف في صورة النقض وهو وارد بالاتفاق
وفيه بحثان الاول هل للمعترض ان يدل على وجوده
ثمّ اولا ابتداء قيل نعم اذ به يتم ابطال دليل الخصم وقيل لا

قال

فانه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال وقيل ان
كان حكما شرعيا فلا لان الانتقال الى اثبات
حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة والا فنعم لظهور
امر تتميمه ولا دليله وقيل لا تمام له طريق في القدح
اولى من النقض واما اذا لم يكن له طريق اولى به فجائز
وذلك ان غصب المنصب والانتقال انما ينفيا
استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يرتكبها والا
فالضروري يجوزها البحث الثاني اذا كان المستدل
قد ذكر على وجود العلة في الاصل دليلا موجودا
في محل النقض ونقض المعترض العلة فقال المستدل
لا نم وجودها فقال المعترض فينتقض دليلك لوجودها
في محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة
فقد قال الجدليون لا يسمع من المعترض لانه انتقل
من نقض العلة الى نقض دليلها قال المصنف وفيه
نظر ولعل ذلك ان القدح في دليل العلة قدح
في العلة وهو مطلوبه فلا انتقال هذا اذا ادعى
انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى احد الامرين
فقال يلزم اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها
وكيف كان فلا يثبت العلة كان مسموعا بالاتفاق
فان عدم الانتقال فهذا القسم الثاني فيما يمنع
المستدل عدم الحكم في صورة النقض وهو وارد اتفاقا
وهل للمعترض اقامة الدليل على عدم الحكم قيل نعم اذ به
يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال وقيل نعم اذا لم يكن له

طرق اولها القدح كما تقدم قال والمختار لا يجب اقول
هل يلزم المستدل ان يحترز في متن الاستدلال عن النقض
بان يذكر قيدا يخرج محل النقض قيل يلزمه لئلا ينتقض العلة
وقيل لا يلزمه الا في المستثنيات وهي ما يرد على كل علة فاذا
قال في البر مطعوم فيجب فيه التساوي كالبر فلا حاجة
الى ان يقول ولا حاجة الى ان يحترزوا الى التفاصيل فيخرج
العرايا فانه وارد على كل تقدير سواء عللنا بالطعم او القوت
او الكيل فلا تعلق له بابطال مذهب وتصحيح آخر والمختار
انه لا يجب اصلا لنا انه لو سئل عن دليل العلية فالتوقف
ودفعه والنقض دليل عدم العلية فهو بالحقيقة معارضة
ونفي المعارضة ليس من الدليل فهو غير ملتزم له ولا يلزمه
ولنا ايضا ان ذكره انما كان لئلا يرد النقض وذلك
انما يصح اذا لم يرد النقض معه وليس كذلك فانه وارد
معه اتفاقا بان يقول هذا وصف طردي والثاني
سنقض قال والجواب بابداء اقول لما فرغ
من جنس النقض شرع في بيان وجه الجواب عنه
وهو بابداء المانع اعني بيان وجود معارض في
محل النقض اقتضى نقيض الحكم كنفي الوجوب وخلافه
كالحرمة للوجوب وذلك اما لتحصيل مصلحة او دفع
مفسدة اما تحصيل المصلحة فكما في العرايا اذا
اوردت في الربويات لعموم الحاجة الى الرطب والتمر
وقد لا يكون عندهم ثمن آخر وكضرب الدية على العاقلة
اذا اورد على الزجر لشرع الدية لمصلحة اولياء المقتول

مع تجويز القاتل ما لم يقصده القتل وكون اولياء المقتول
بكونه مقتولا فلم يغرموا لكونه قاتلا ولذلك قال صلى الله عليه وسلم
مالك غنمه فعليك غرمه واما دفع المفسدة فكما
على حرمة الميتة بعد ارتد فاذا اورد المضطر قيل
ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهو اعظم
من اكل المستقذر هذا كله اذا لم يكن العلة منصوصة
بظاهر عام واما ان كانت كذلك فلا يجب ابداء المانع
بل يقدر الحكم تخصيصه بغير محل النقض وتقدير
المانع لجذب مصلحة او دفع مفسدة فيكون تخصيصا
للعموم لا للعلة فانه اهون وقد تقدم ما فيه كفاية
قال الرابع عشر الكسر اقول الكسر وهو
نقض المعنى وحاصله وجود المعنى في صورة مع
عدم الحكم فيه وقد علمت انه يسمى وقد يسمى نقضا
لا يسمع فهو كالنقض والكلام فيه كالكلام فيه
من الاجوبة الثلاثة والكلام عليها سؤالا وجوابا
واختلافا واختيارا فلا نكرره ومثاله ما مر من
الترخص للسفر لحكمة المشقة فكسر بالحمال
واعلم ان منع وجود العلة ههنا اظهر منه في النقض
لما تراه ان قدر الحكمة متفاوت فقد لا يحصل ما هو
مناط الحكم منه في الاصل في الفرع ومنع
انتفاء الحكم ههنا قد يدفع بوجه آخر وهو انه
لا يجوز ان يثبت حكم هو اولى بالحكمة وقد
سبقت الاشارة الى ذلك كله في موضعه

قال الخامس عشر المعارضة اقول معنى المعارضة في الاصل هو ان يبدي المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلا او غير مستقل بل جزءا اما المستقل فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزء علة فهو مع الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول وحده مثاله ان يعلل حرمة الربوا بالطعم فيعارضه بالقوت او الكيل واما غير المستقل فيحتمل ان يكون جزء العلة فيحتمل استقلال الاول مثاله ان يعلل القصاص في المحدد بكونه قتلا عمدا عدوانا فيعارضه بكونه بالجارح فانه لما جاز ان يكون العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يستقل الاول ثم اختلف في قبول هذه المعارضة والمختار قبولها لانه لو لم تقبل لزم التحكم واللازم باطل بيانه وانتفاقا بيان الملازمة ان الوصف المبدى في الصورة الاولى يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعى علة والمبدى في الصورة الثانية يصلح جزء العلة كما يصلح الوصف المدعى علة وجزئه فكان الحكم باستقلال المدعى او جزئيته دون المبدى تحكما فان قيل لا تحكم مع الرجحان و وصف القليل راجح لان في اعتباره دون وصف المعارضة توسعة في الاحكام لانه اذا اعتبر تعدى الحكم الى الفرع واذا اعتبر الآخر وهو انه

لا يوجد في الفرع لم يتعد قلنا لا نم دلالة رجحان التوسعة بكونه علة على كونه علة ثم يصلح ذلك مرجحا للدليل لو كان قد ثبت عليتها والكلام فيه ولو سلم فهو معارض بما يرجح اعتبار وصف المعارض وهو ان اعتباره فيها اثبات حكم الفرع على خلاف الاصل لان الاصل انتفاء الاحكام وان اعتباره فيه جمع للدليلين وهو اولى من الغاء واحد ولنا ايضا بالنقل ان مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا ومن تامل كتب السير وتتبع تفاصيل الآثار لم يخف عليه ذلك وما ذلك الا تعميم بعضه وتخصيص بتقييد آخر والنظر في ان العلة ايما هو ذلك اجماع على بدا وصف فارق وقوله وهو المراد قالوا المفروض استقلال كل منهما بالعلية وهو يستلزم تعدد العلة فصار اليه وقد صح يكون ما ذكرنا علة مستقلة وعليه غيره غير منافيه الجواب لما احتمل استقلالهما والتعدد جزئيتهما والوحدة كان الحكم بالاستقلال والتعدد تحكما محضا وانه باطل وذلك كما اعطى قريبا عالما فانه يمكن ان اعطاه لقرابته او لعلمه او لهما فالحكم بالثلاثة تحكم قال وفي بيان لزوم اقول هذا بحث يتفرع على قبول المعارضة وهو انه هل يلزم المعترض بيان ان الوصف الذي ابداه منتف في الفرع اولا فقيل يلزمه لينفع دعوى التعليل به اذ لولاه

لو نفى العلة في الفرع فنفى الحكم فيه وحصل
مط المستدل وقيل لا يلزمه لان غرضه هدم استدلال
ما ادعى المستدل انه مستقل وهذا القدر يحصل
بمجرد ابدائه وقيل ان تعرض لعدمه في الفرع صريحا
لزمه بيانه والا فلا وهذا هو المختار اما انه اذا لم
يصرح به فليس عليه بيانه فلانه قد اتى بما لم يتم
الدليل معه وهذا غرضه لا بيان عدم الحكم في
الفرع حتى لو ثبت بدليل آخر لم يكن الزاما له وربما
سلمه واما انه اذا صرح به لزمه فلانه التزم امرا
وان لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه ويجب
عليه الوفا بما التزمه **قال** والمختار **اقول**
هذا بحث آخر يتفرع على قبول المعارضة وهو انه
هل يحتاج المعارض الى اصل يبين تاثير وصفه
الذي ابداه في ذلك الاصل حتى يقبل منه كان
يقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح فقد اختلف
فيه والمختار انه لا يحتاج لان حاصل هذا الاعتراض
احد الامرين اما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل
ويكفيه ان لا يثبت عليتها بالاستدلال ولا يحتاج
في ذلك ان يثبت عليه ما ابداه بالاستقلال فان كونه
جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا
يؤثر في اصل اصلا واما صد المستدل عن التعليل
بذلك لجواز تاثير هذا والاحتمال كاف فهو لا يدعي
عليته حتى يحتاج الى شهادة اصل وايضا فان

اصل المستدل اصله بان يقول العلة الطعم
او الكيل وكلاهما كان في البر بعينه فاذا طالبته
باصل مطالبته له بما قد تحقق حصوله فلا فائدة
فيه **قال** وجواب المعارضة **اقول** اذا
عرفت ان المعارضة مقبولة فالجواب عنها
وجوه منها منع وجود الوصف مثل ان يعارض
القوت بالكيل فيقول لا نم انه مكيل لان العبرة
بعادة زمن الرسول وكان ح موزونا ومنها
المطالبة بكون وصف المعارض مؤثرا فيقال ولم
قلت ان الكيل مؤثر وهذا انما يسمع من المستدل
اذا كان مثبتا العلية بالمناسبة او الشبه
حتى يحتاج المعارض في معارضته الى بيان مناسبة
او شبه بخلاف ما اذا اثبته بالسبر فان الوصف
يدخل في السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد
الاحتمال ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه
ومنها منع ظهوره ومنها منع انضباطه هذه
الاربعة لما علمت ان الظهور والانضباط شرط
في الوصف المعلل به فلا بد في دعوى صلوح الوصف
علة من بيانهما والصاد عنهما ان يبين عدمهما
وان يطالب ببيان وجودهما ومنها بيان ان
الوصف عدم معارض في الفرع مثاله ان يقيس
المكره على المختار في القصاص بجامع القتل فيقول
المعترض معارض بالطواعية فان العلة هي القتل مع الطواعية

فيجيب المستدل بان الطواعية عدم الاكراه المناسب
لنقيض الحكم وهو عدم القصاص فحاصله عدم معارض
وعدم المعارض طرد لا يصلح للتعليل لانه ليس
من الباعث في شيء كما علمت ومنها ان يبين كون
وصف المعارض ملغى ادق يبين استقلال الباقي
بالعلية في صورة ما بظاهر نص او اجماع مثاله اذا
عارض في الربوا الطعم بالكيل فيجيب بان النص دل
على اعتبار الطعم في صورة ما وهو قوله لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء مثال الالغاء
نقول في يهودي صار نصرانيا او بالعكس بدل
دينه فيقتل كالمرتد فيعارض بالكفر بعد الايمان
فيجيب بان التبديل معتبر في صورة ما تقول من بدل
دينه فاقتلوه هذا اذا لم تعرض للتعميم فلو عمم وقال
فثبت ربوية كل مطعوم او اعتبار كل تبديل للحدث
لم يسمع لان ذلك اثبات للحكم بالنص دون القياس
لا يتم القياس بالالغاء والمقصود ذلك ولانه
لو ثبت العموم لكان القياس ضايعا ولا يضره كونه
عاما اذا لم تعرض للتعميم ولم يستدل به قال ولا يكفي
اقول ربما يظن ان اثبات الحكم في صورة دون وصف
المعارض كاف في الغاية والحق انه ليس بكاف لجواز
وجود علة اخرى لما تقدم من جواز تعدد العلل وعدم
وجوب العكس ولاجل ذلك لو ابدى في صورة
عدم وصف المعارضة وصفا اخر يخلفه لئلا يكون

الثاني مستقلا فسد الالغا لانتفاء عليه استقلال
الباقي في تلك الصورة وقد يبطل ويسمى تخلف
تعدد الوضع لتعدد اصلها والتعليل في احدهما
بالباقي على وضع اي مع قيد وفي الآخر على وضع آخر
اي مع قيد آخر مثاله ان يقال في مسئلة امان العبد
للحربي امان من مسلم عاقل فيقبل كالحر لانهما اعني
الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة الايمان
اي بذل الامان وجعله امنا فيقول المعترض فيعارض
بكونه حرا اي الحرية كونه مسلما عاقلا حرا فان الحرية
مظنة فراغ قلبه للنظر لعدم اشتغاله بخدمة السيد
فيكون اظهار مصالح الايمان معه اكمل فيقول المستدل
الحرية ملغاة لاستقلال الاسلام والعقل في صورة
العبد المأذون له من قبل سيده في ان يقاتل فيقول
المعترض اذن السيد خلف عن الحرية فانه مظنة لبذل
الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال ولعلم السيد
بصلاحيته لاظهار مصالح الايمان وجواب
تعدد الوضع ان يلغي المستدل ذلك الخلف بابداء
صورة لا يوجد فيها الخلف ايضا فان ابدى المعترض
خلفا اخر يجواب الغاؤه وعلى هذا الى ان يقف
احدهما فيكون الدبرة عليه فان ظهر صورة لا
خلف فيها تم الالغاء وبطل الاعتراض والا ظهر عجز
المستدل قال ولا يفيد الالغاء اقول اذا
عرفت ان من اجوبة المعارضة الالغاء فالالغاء هل

ثبت الضعف المعنى اذ اسلم وجود المظنة المتضمنة
لذلك المعنى الحق انه لا يثبت مثاله ان نقول الردة
علة القتل فيقول المعترض بل مع الرجولية لانها مظنة
الاقدام على قتال المسلمين اذ يعتاد ذلك من الرجال
دون النساء فيجيب المستدل بان الرجولية وكونها
مظنة الاقدام لا يعتبر والا لم تقتل مقطوع اليدين
لان احتمال الاقدام فيه ضعيف بل اضعف من
احتماله في النساء وهذا لا يقبل منه حيث سلم
ان الرجولية مظنة اعتبرها الشارع وذلك كترفه
الملك في السفر لا يمنع رخصة السفر في حقه
لقلة المشقة اذ المعتبر المظنة وقد وجدت لا
مقدار الحكمة لعدم انضباطها قال ولا يكفي رجحان
هذان وجهان توهما جوابا للمعارضة ولا يكفيان
الاول رجحان المعين وهو ان يقول المستدل
في جواب المعارضة ما عينته من الوصف راجح على
ما عارضت به ثم نظهر وجها من وجوه الترجيح
وهذا القدر غير كاف لانه انما يدل على ان
استقلال وصفه اولى من استقلال وصف
المعارضة اذ لا يعلل بالمرجوح مع وجود الراجح
لكن احتمال الجزئية باق ولا بعد في ترجيح بعض الاجزا
على بعض فيحمي الحكم الثاني كون ما عينه المستدل
متعديا والاخر قاصرا غير كاف في جواب المعارضة
اذ مرجعه الترجيح بذلك فيحيى الحكم هذا اولى با

في الترجيح فانه ان رجحت المتعدية بان اعتبارها
يوجب الاتباع في الاحكام وبانها متفق على
اعتبارها بخلاف القاصرة رجحت القاصرة
بانها موافقة للاصل اذ الاصل عدم الاحكام
وبان اعتبارها اعمال للدليلين معا بخلاف الغائها
قال والصحيح جوازه اقول قد اختلف في جواز
تعدد الاصول فقيل لا يجوز بل يجب على المستدل
الاكتفاء باصل واحد اذ مقصوده الظن وهو
يحصل به فيلغو ما زاد عليه والصحيح انه جائز
لان الظن يقوى به وكما ان اصل الظن مقصود
ويقويه الظن مقصود ثم اذا تعدد اصله فهل يجوز
للمعترض ان يقتصر في المعارضة على اصل واحد ولا
تعرض لسائر الاصول فيه قولان ووجه الجواز ان
ابطال الجزء من كلامه يبطل كلامه ووجه المنع انه
لو سلم اصل كفاه في مقصوده فلا بد من ابطال
الجميع فان قلت لا يجوز الاكتفاء بل يجب المعارضة
في جميع الاصول فاذا عارض في الجميع ودفع المستدل
معارضته عن اصل واحد فهل يجوز ان يكون ذلك
كافيا فيه قولان وجه الجواز انه يحصل به
مطلوبه ووجه المنع انه التزم الجميع فلزمه الذب
عن الجميع كان الجميع صار يدعى بالغرض قال
السادس عشر التركيب اقول هذان اعتراضان يعدهما
الجدليون في عداد الاعتراضات وهما راجعان الى

بعض من سائر الاعتراضات وتنوع منه خصوصا باسم وليس
شيء منهما سؤالا برأسه فالاول هو سؤال التركيب وهو
ما عرفته حيث قلنا شرط حكم الاصل ان لا يكون
ذا قياس مركب الاصل او مركب الوصف وان مرجع احدهما
منع حكم الاصل او منع العلة ومرجع الآخر منع الحكم او
منع وجود العلة في الفرع فليس في الحقيقة سؤالا
برأسه وقد عرفت الاشارة فلا معنى للاعادة الثاني
سؤال التعدية وذكروا في مثاله ان يقول المستدل
في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض
هذا معارض بالصغر وما ذكرته وان تعدى الحكم
الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى
الثيب الصغيرة وهذا التمثيل يجعل هذا السؤال
راجعا الى المعارضة في الاصل بوصف آخر وهو
البكارة بالصغر مع زيادة تعرض للتساوي في
التعدية فلا يكون سؤالا آخر النوع الخامس
من الاعتراضات ما يرد باعتبار المقدمة الثانية
وهي دعوى وجود العلة في الفرع سواء وهو يدفع
وجودها بالمنع او بالمعارضة وما يدفع المساواة
باعتبار ضميمة شرط في الاصل او مانع في الفرع
ويسمى الفرق او باعتبار نفس العلة لاختلاف
في الضابط او في المصلحة فهذه خمسة قال الاول
منع وجوده قوله ومن الاعتراضات ان يقول
لا نسلم وجود الوصف المعلل به في الفرع مثلا ان يقول

في ايمان العبد امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له
في القتال فيقول المعترض لا اسلم ان العبد اهل للايمان و
الجواب ببيان ما يعنى بالاهلية ببيان وجوده حسا او
عقلا او شرعا كما تقدم في منع وجوده في الاصل فيقول
نريد بالاهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو
باسلامه وبلوغه اذ ان عقلا فلو تعرض المعترض لتقرير
معنى الاهلية بيانا لعدمها فالصحيح انه لا يمكن منه
لان تفسيرها وظيفة من تلفظ بها لانه العالم بمراده
اثباتها وظيفة من ادعاها فيتولى تفسير ما ادعاه كل
ذلك لئلا ينتشر الجدال قال التاسع المعارضة
قوله ومن الاعتراضات المعارضة في الفرع بما
تقتضي نقيض الحكم فيه بان يقول ما ذكرته من الوصف
وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف
آخر يقتضي نقيضه فيتوقف في ذلك وهي المعني بالمعارضة
اذا اطلقت ولا بد من بنائه على اصل بجامع مثبت عليته
وله الاستدلال في اثبات عليته باي مسلك من مسالكها
شاء على نحو طرق اثبات المستدل العلية سواء فيصير هو
مستدلا ابتداء والمستدل معترضا فينقلب الوصفان
وقد اختلف في قبول سؤال المعارضة والمختار قبوله
لئلا يختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم لانه لا يتحقق
بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض قالوا فيه قلب الناظر
لانه استدلال من معترض فصار الاستدلال الى
المعترض والاعتراض الى المستدل وهو خروج عما قصداه

من معرفة صحة نظر المستدل في دليله الى امر آخر وهو
معرفة صحة نظر المعترض في دليله والمستدل لا تعلق له
بذلك ولا علم له بنظره لا الجواب انه انما يكون قلنا
للناظر لو قصد به اثبات ما يقتضيه دليله وليس كذلك
بل قصد الى تقدم دليل المستدل وقصوره عن افادة
مدلوله فكانه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت
لقيام المعارض ولا دليلي يصلح بابطال دليلي ليسلم
لك دليلك مفيدا وكيف نقصد به اثبات ما يقتضيه
وهو معارض بدليل المستدل فان المعارضة من
الطرفين وكل يبطل حكم الآخر قال وجوابه اقول
عن سؤال المعارضة جميع ما مر من الاعتراضات من
قبل المستدل ابتداء والجواب الجواب لا فرق وقد
يجاب بالترجيح بوجه من وجوهه التي سنذكرها في
باب التراجيح وقد اختلف في قبول الترجيح والمختار
قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به للاجماع على وجوب
العمل بالراجح وذلك هو المقصود وقيل لا لان تعادل
الظن الحاصل بهما غير معلوم ولا يشترط ذلك والا
لم يحصل المعارضة لامتناع العلم بذلك نعم المعتبر
حصول اصل الظن وانه لا يندفع بالترجيح وعلى
المختار فهل يجب الايماء الى الترجيح في متن الدليل
بان نقول اما ان مسلم عاقل من اقتضا للبراءة الاصلية
فيه خلاف فقيل يجب لانه شرط في العمل به فلا يثبت
الحكم دونه فكان جزء العلة والمختار انه لا يجب لان

الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل وتوقف العمل عليه
الترجيح ليس جزء الدليل بل شرط له لا مطلقا بل اذا
حصل المعارض واحتيج الى دفعه فهو من توابع ظهور
المعارض لدفعه لا انه جزء من الدليل فلا يجب ذكره
في الدليل قال الفرق اقول الفرق ابدا
خصوصية في الاصل هو شرط واما ان لا يعرض
لعدمها في الفرع ويكون معارضة في الاصل او
ابدا خصوصية في الفرع هو مانع واما ان لا يعرض
لعدمها في الاصل ويكون معارضة في الفرع وعلى
قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم
المانع في الاصل فيكون مجموع المعارضتين قال
اتحاد في الفرعين اختلاف قال من الاعتراضات
اختلاف الضابط في الاصل والفرع مثاله ان
يقول المستدل في شهود الزور على القتل بشهادتهم
تسببوا للقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول
المعترض الضابط مختلف فانه في الاصل الاكراه
وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة
فقد يعتبر الشارع في احدهما دون الآخر وجوابه بتعيين
احدهما ان الضابط هو القدر المشترك وهو التسبب
وانه امر منضبط عرفا فيصلح مظنة ثانيهما بيان ان
افضائه في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح منه
فثبت التعدية كما لو جعل في مسألة القصاص من
الشهود الاصل هو المغري للحيوان على القتل فيقول المعترض

الضابط في الاصل اغراء الحيوان في الفرع الشهادة
فيجيب المستدل بان افضاء التسبب بالشهادة الى
القتل اقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان انبعاث
اولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبا
للتشفي وثلج الصدور بالانتقام اغلب من انبعاث
الحيوان على قتل من يغرى هو عليه وذلك بسبب
نفرته من الادمي وعدم علمه بالاغراء واذا كان
كذلك لم يضر اختلاف اصل التسبب وهو كونه شهادة
والاغراء فان حاصله قياس التسبب بالشهادة على
التسبب بالاغراء والاصل لا بد من مخالفته للفرع
وذلك كما يقاس ارث المراة التي طلقها الزوج في
مرض موته على القاتل في نقيض المقصد الفاسد
من الفعل فلا يقال حكم الاصل عدم الارث وحكم
الفرع الارث فلا يصح لان هذا الاختلاف
لا يضر فيه يرجع الى الاختلاف في محل الحكم لا في الحكم
وذلك مما لا بد فيه من القياس فكيف يكون
مفسدا له واعلم انه ربما يجاب عن اختلاف الضابط
بان يقال في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص
لمصلحة حفظ النفس بدليل انه لا يفرق بين الموت
بقطع الانملة والموت بضرب الرقبة فيجب بهما
القصاص وان كان احدهما اشد افضاء الى
الموت فقال المعترض ذلك لا يفيد لانه لا يلزم من الغاء فارق
الغاء كل فارق كما الغى العلم فقتل العالم بالجاهل

بلغ الحر فلم يقتل الحر بالعبد و الاسلام فلم يقتل
المسلم بالكافر **ثم** الثاني والعشرون **الاول**
ومن الاعتراضات اختلاف جنس المصلحة في
الاصل والفرع مثاله ان يقول المستدل يحد باللواط
كما يحد بالزنا لانه ايلاج فرج محرم في فرج محرم
شرعا مشتهى طبعا فيقول المعترض اختلف المصلحة في
تحريمها ففي الزنا منع اختلاط النسب المفضي الى
عدم تعهد الاولاد وفي اللواط دفع رذيلة اللواط
فقد تتفاوتان في نظر الشارع وحاصله ابدا فارق
في الاصل لابدا خصوصية في الاصل كانه قال
بل العلة ما ذكرتم مع كونه موجبا لاختلاط النسب
والجواب كالجواب المعارضة بالغاء الخصوصية
بطريقه كما مر النوع السادس من الاعتراضات
ما يرد على المقدمة الرابعة وهي قوله فيوجد الحكم
في الفرع ولما قام عليه الدليل فلا سبيل الى منعه
بل يدعى المخالفة وبيانه اما مقتصرا عليه ومدعيا
ان دليلك يقتضي ذلك وهذا ليس قولنا **ثم**
الثالث والعشرون مخالفة **الاول** بعد تسليم
علة الاصل في الفرع يقول المعترض الحكم في الفرع
مخالف الحكم في الاصل حقيقة وان ساواه بذلك
صورة والمطلوب مساواته له حقيقة فما هو مطلوبك
غير ما افاده دليلك والدليل اذا نصب في غير محل النزاع
كان فاسدا لان المقصد منه اثبات محل النزاع فقط

ان نقاس النكاح على البيع والبيع على النكاح في
عدم الصحة بجامع في صورة فيقول المعترض الحكم مختلف فان
عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح
حرمة المباشرة والجواب ان البطلان شيء واحد
وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه واما اختلاف
المحل بكونه بيعا ونكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف
ما حل فيه بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة
فكيف يجعل شرطه مانعا عنه فيلزم امتناعه
ابدا قال الرابع والعشرون القلب اقول
القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في
الفرع مخالفة حكم لحكم الاصل الذي هو مذهب
المستدل وذلك اما بتصحيح المعترض مذهبه فيلزم
منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما او بابطال
لمذهب المستدل ابتداء اما صريحا او بالالتزام
الضرب الاول قلب لتصحيح مذهبه مثاله ان يقول
الحنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث
فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي
فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الضرب الثاني
قلب لابطال مذهب الخصم صريحا مثاله ان يقول
الحنفي في مسئلة ان غسل الراس يتقدر بالربع
لانه عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفي باقله
كسائر الاعضاء فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع
كسائر الاعضاء ومذهب الشافعي انه يكتفي

بالاقل ولم يعد القلب الضرب الثالث قلب
لابطال مذهب الخصم التزاما مثاله ان يقول
الحنفي بيع غير المرئي بيع معاوضة فيصح مع
الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي
فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه
وروده ان من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان
الرؤية لازم للصحة عنده فاذا انتفى اللازم وهو
خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة قوله والحق
اي القلب وان تعددت الاسامي باقسامه فالحق فيه انه
باقسامه راجع الى المعارضة لان المعارضة
دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب كذلك
الا انه نوع من المعارضة مخصوص فان الاصل والجامع
فيه مشترك بين قياس المستدل والمعارض وفائدة
ذلك انه يمحي الخلاف في قبوله ويكون المختار قبوله
الا انه اولى بالقبول من المعارضة المحضة لانه
ابعد من الانفصال فان قصد هدم دليل المستدل
لادائه الى التناقض فيه فلا يرد مانع للمستدل من
الترجيح النوع السابع من الاعتراضات هو الوارد
على قولهم بعد اثبات الحكم في الفرع وذلك هو
المطالبة ويقول لا يلزم بل النزاع باق وذلك خاتم
الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى القول
بالموجب قال الخامس والعشرون القول
اقول القول بالموجب لا يختص بالقياس بل يجري في

كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء
النزاع وذلك دعوى نصب الدليل في غير محل
النزاع ويقع على وجوه ثلثة الوجه الاول ان يستنتج
من الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه
ولا يكون كذلك مثاله ان يقول الحنفي في القتل بالمثقل
قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق
فيرد القول بالموجب فيقول عدم المنافاة ليس محل
النزاع لان محل النزاع هو وجوب القتل ولا يقتضي
ايضا محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب
ان يجب الثاني ان يستنتج من الدليل ابطال امر يتوهم
انه ماخذ الخصم ومبنى مذهبه في المسئلة وهو
يمنع كونه ماخذ المذهب فلا يلزم من ابطاله ابطال
مذهبه مثاله ان يقول الشافعي في المثال المتقدم
وهو مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة
لا يمنع القصاص كالمتوصل اليه وهو انواع الجراحات
القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفي الحكم لا
يثبت الا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط
بعد قيام المقتضي وهو غاية عدم مانع خاص
ولا يستلزم انتفاء الموانع ولا وجود الشرط بعد
قيام المقتضي وهو غايته عدم مانع خاص فلا
يلزم ثبوت الحكم وقد اختلف في ان المعترض اذا
قال ليس هذا ماخذي هل يصدق او لا فقيل لا يصدق
الا ان بان ماخذ اخر اذ ربما كان ماخذ ذلك

لكنه يعاند والصحيح انه يصدق لانه اعرف
بمذهبه ومذهب امامه ولانه ربما لا يعرف
فيدعي احتمال ان لمقلده ماخذا اخر واعلم ان
اكثر القول بالموجب من هذا القبيل وهو ما يقع لاشتباه
الماخذ لخفاء ماخذ الاحكام وقلما يقع الاول
وهو اشتباه محل الخلاف لشهرته والتقدم
التحرير غالبا الثالث اذ يسكت عن صغرى
مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثاله في الوضوء
ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت
عن الصغرى فلا يقال الوضوء ثبت قربة
فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن
اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه النية فهذا انما
اذا سكت عن الصغرى واما اذا كانت الصغرى
مذكورة فلا يرد الا منع الصغرى بان يقول
لا نم ان الوضوء ثبت قربة ويكون ح منعا للصغرى
لا قولا بالموجب قال الجدليون القول بالموجب
فيه انقطاع احد المناظرين اذ لو بين ان المثبت
مدعاه او ملزومه او المبطل ماخذ الخصم او الصغرى
حتى ينقطع المعترض اذ لم يبق بعده الا تسليم المطلوب
الا انقطع المستدل اذ قد ظهر عدم افضاء دليله الى
مطلوبه قال المص قولهم ذلك صحيح في القسمين
الاولين وهو في القسم الثالث بعيد لاحتمال
مراد المناظرين فمراد المستدل ان المتروك في

حكم المذكور لظهوره ومراد المعترض ان المذكور وحده
لا يفيد فاذا بين مراده فله ان يمنع ويتم البحث
وان سلم فقد انقطع اذا عرفت ذلك فالجواب
عن القسم الاول اذ مرجعه الى منع كون اللازم من
الدليل محل النزاع او ملتزما له بان يبين احدهما
مثاله ان يقول لا يجوز قتل المسلم بالذمي قياسا
على الحربي فيقول نعم ولكنه يجب فان لا يجوز نفي
الاباحة وهو ليس نفي الوجوب ولا يستلزمه
لانه اعم فيجيب بان المعنى بعدم الجواز هو الحرمة
وهو يستلزم عدم الوجوب وعن الثاني انه المأخذ
لاشتهاره من النظار وبالنقل عن ائمة مذهبهم وعن
الثالث ان الحذف عند العلم بالمحذوف شايع و
المحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل
هو المجموع لا المذكور وحده قال والاعتراضات
اقول الاعتراضات اما من جنس واحد كالاستفسار
او المنع او المعارضة او النقض فهذا يجوز تعدده في
اهل سمرقند يكون من الجدل واقرب الى الضبط
واذا جوزنا الجمع فالمرتبة طبعا مثل منع حكم الاصل
ومنع العلية اذ تعليل الحكم بعد ثبوته طبعا منعها
اكثر المناظرين لان الاخر فيه تسليم الاول فيضمن
الاخير سوالا فيجاب عنه دون الاول فيضيع
الاول ولغوا فانه اذا قال لا اسلم حكم الاصل ولا نسلم
انه معلل بالوصف فالبحث عن تعليله وانه بما

هو متضمن الاعتراف بثبوته فانه ما لم يثبت لا
يطلب علة ثبوته والمختار جوازه لان التسليم
تقديري ومعناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك
لا يستلزم التسليم في نفس الامر واذا عرفت جواز
المرتبة فالواجب ايرادها مرتبة ورعاية الترتيب
في الايراد والا كان منعا بعد تسليم فانه اذا قال
لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم ضمنا ثبوت الحكم
فاذا قال ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان مانعا لما
سلمه فلا يسمع منه واذا ثبت وجوب الترتيب
فالترتيب اللائق المناسب للترتيب الطبيعي
ان يقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالاصل
ثم بالعلة لانها مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه
عليها ويقدم النقض على معارضة الاصل لان
النقض يذكر لابطال العلة والمعارضة لابطال
تاثيرها بالاستقلال فالواجب ان يقول ليس بعلة
وان سلم فليس بمستقل قال الاستدلال
اقول قد فرغ من القياس فشرع في الاستدلال
وهو من اجزاء الادلة الشرعية والاستدلال في
اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على
اقامة الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرهما
وعلى نوع خاص منه وهو المقصود هنا فقيل هو
ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وليس ذلك
لكونه تعريف بعض الانواع ببعض تعريفا

بالمساوى في الجلاء والخفاء بل يستوى معرفتك
بتلك الانواع تعريف للمجهول بالمعلوم وقيل
مكان ولا قياس علة فيدخل فيه القياس بنفي
الفارق وهو الذى سماه قياسا في معنى الاصل
وقياس التلازم ويعني به اثبات احد موجبي العلة
بالاخر لتلازمهما وهو الذى سماه قياس الدلالة
وهما عنده داخلان في الاول فالاول الاخص واعلم ان
الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم
او وجد المانع او فقد الشرط فيعدم الحكم فقيل ليس
بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل
الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يعين
وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب
الخاص او وجود المانع او عدم الشرط الخصوص
وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم
به العلم بالمدلول وهو كذلك وبناء على انه دليل
فقيل هو استدلال مطلقا لانه غير النص والاجماع
والقياس وقيل استدلال ان ثبت وجود السبب او
المانع او فقد الشرط بغير الثلاثة والا فهو من قبيل ما
ثبت به ان نصا وان اجماعا وان قياسا وهذا
هو المختار قال والمختار **اقول** قد اختلف
في انواع الاستدلال والمختار انه نفي التلازم بين الحكمين
من غير تعيين علة والا كان قياسا واستصحاب
الحال وشرع من قبلنا قالت الحنفية والاستحسان

ايضا وقالت المالكية والمصلحة المرسلة ايضا وقال
قوم نفي المدارك في الاحكام ونفي قوم شرع من
قبلنا وقوم الاستصحاب الكلام في التلازم
وهو اربعة اقسام لان التلازم انما يكون بين حكمين
والحكم اما اثبات او نفي فيحصل بحسب التركيب اقسام
اربعة بين ثبوتين او بين نفيين او بين ثبوت
ونفي او بين نفي وثبوت ومحل الحكم ان لم يكن شيئا
متلازمين ولا متنافيين وهما العام والخاص من وجه
كالاسود والمسافر لم يجز فيه شيء منها فلا يصح ان
كان مسافرا فهو اسود ولا ان لم يكن اسود فليس
مسافرا ولا ان كان اسود فليس مسافرا ولا ان لم
يكن اسود فهو مسافر وانما يجرى فيما فيه تلازم
او تناف والتلازم اما ان يكون طردا وعكسا
اى من الطرفين او طردا لا عكسا اى من طرف واحد
والتنافي لا بد ان يكون من الطرفين لكنه اما ان
يكون طردا وعكسا اى اثباتا ونفيا واما طردا
وعكسا اى اثباتا ونفيا واما طردا فقط اى اثباتا
وعكسا فقط اى نفيا فهذه خمسة اقسام فلننظر
ماذا يجرى فيهما من الاقسام الاربعة اى يصدق
فيها الاول المتلازمان طردا وعكسا وهو كالجسم
والتاليف اى كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم
وهذا يجرى فيه الاولان اى التلازم بين الثبوتين
وبين النفيين وكلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما

كان جسما كان مؤلفا وكل ما كان مولفا كان جسما
وكل ما لم يكن جسما لم يكن مولفا وكل ما لم يكن مولفا
لم يكن جسما الثاني المتلازمان طردا فقط كالجسم والحدوث
اي كل جسم حادث ولا ينعكس في الجوهر والعرض
فهذان تجري فيهما الاولى اي التلازم من الثبوتين طردا
فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا
يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجري فيهما الثاني
اي التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن
حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن جسما
لم يكن حادثا الثالث المتنافيان طردا وعكسا
كالحدوث ووجوب البقاء فانهما لا يجتمعان في
ذات فيكون حادثا واجب البقاء ولا يرتفعان فيكون
قديما غير واجب البقاء فهذان تجري فيهما الاخريان
اي تلازم الثبوت والنفي والنفي والثبوت طردا وعكسا
اي من الطرفين فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاؤه
ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا فليس
لا يجب بقاؤه ولو لم يكن لا يجب بقاؤه فليس
بحادث الرابع المتنافيان طردا لا عكسا اي اثباتا
لا نفيا كالتأليف والقدم اذ لا يجتمعان فلا يوجد
شيء هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذي
لا يتجزى وهذان تجري فيهما الثالث تلازم الثبوت
والنفي طردا وعكسا اي من الجانبين فيصدق كلما
كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما لم يكن جسما

لا الرابع اي تلازم النفي والاثبات من شيء من الجانبين
فلا يصدق كلما لم يكن جسما كان قديما او كلما
لم يكن قديما كان جسما الخامس المتنافيان عكسا
اي نفيا كالاساس والخلل فانهما لا يرتفعان فلا يوجد
ما ليس له اساس ولا يختل وقد يجتمعان في كل ذي
اساس يختل بوجه آخر وهذان تجري فيهما الرابع اي
تلازم النفي والثبوت طردا او عكسا فيصدق كلما
لم يكن له اساس فهو مختل وكلما لم يكن مختلا فله اساس
ولا يجري فيهما الثالث فلا يصدق كلما كان له فليس
بمختل او كلما كان مختلا فليس له اساس قال الاول
اقول لما بين اقسام التلازم بحسب موادها ذكر
لها امثلة من الاحكام الشرعية فالاول وهو تلازم الثبوت
والثبوت كما يقال من صح طلاقه صح ظهاره وهذا يثبت
بالطرد وهو انا تتبعنا فوجدنا كل شخص يصح طلاقه
يصح ظهاره ويقوى بالعكس وهو انا تتبعنا فوجدنا كل
شخص لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وحاصله التمسك
بالدوران ولكن على ان العدم ليس جزء لما تقدم وقد
تقرر بوجه آخر وهو ان يقال قد ثبت احد الاثرين فيلزم
ثبوت الاخر وذلك للزوم وجود المؤثر للثابت منهما
واستلزامه للاخر او يقال ثبت احد الاثرين فيكون
المؤثر ثابتا فيكون الاخر ثابتا وفي كلتيهما لا بد من المؤثر
فيكون هذا انتقالا من التلازم الى قياس العلة والغرض
ان الكفارة والتحريم اثران للاهلية الثابتة وهو استلزام

النفي التنفي لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم لانه فرعه
وقولك لما لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء فان
لولا بقاء الشيء لانتفاء غيره او في قوة قولك لو لم اشترط
النية في الوضوء لم اشترط في التيمم فهذا هو فيه اذ لا غيره
بالعبارة وهذا ايضا ثبت بالطرد ويقوى بالعكس كما مر ويقرر
بوجه آخر وهو ان يقال انتفى احد الاثرين فلزم انتفاء الآخر
للزوم انتفاء المؤثر ويقال قد انتفى احد الاثرين فينتفي
المؤثر فينتفي اثره الاخر ولعرض ان المؤثر واشتراط النية
اثران للعبادة الثالث وهو تلازم الثبوت والنفي
ما يكون مباحا لا يكون حراما الرابع وهو تلازم النفي
والثبوت ما لا يكون جائزا يكون حراما وهذان
يقرران بثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما لان
تنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات قال ويرد
السؤال جميع اقسام التلازم يرد عليه منع الامرين
وبما تحقق الملزوم من نفي او اثبات وتحقق الملازمة
ويرد من الاسولة الخمسة والعشرين الواردة على
القياس جميعها ما عدا الاسولة المتعلقة بنفس الوصف
الجامع لانه لم يذكر فيه وصف جامع ويختص بسؤال
لا يرد على القياس ونوضحه في مثال وهو كما يقال في
قصاص الايدي باليد الواحدة قياسا على النفوس
بالنفس الواحدة القصاص احد موجبي الاصل وهو
النفس بدليل الموجب الاخر وهو الدية ويقرر بان
الدية احد الموجبين وقد ثبت فيلزم وجود الاخر

فيه القصاص لان العلة فيهما اما واحدة او متعددة
فان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة
فتلازم الحكمين طردا او عكسا يدل على تلازم
العلتين فكما ثبت علة احد الحكمين ثبت علة الاخر
سواء كانت نفسه او ملازمه طردا وعكسا
فيقول المعترض لم لا يجوز ان ثبت احد الموجبين
في الفرع بعلة مختصة ويقتضي ذلك الموجب
ولا يقتضي الموجب الاخر فلا يلزم وجود الموجب
الاخر فيه والحاصل ان المعلوم تلازمهما في غير
محل النزاع فلم لا يجوز ان يكون موجب احدهما
وهو الاصل اعم حتى يوجد في الفرع دون الاخر
فانه يوجد فيما عدا الفرع ولا يوجد فيه مثل
ان يكون الدية ثبتت بعلة موجودة في النفس وفي
اليد وفي القصاص بعلة ثبتت في النفس دون اليد
هذا ويرجح ثبوته في الفرع بعلة اخرى اذا اراد
الترجيح بانه يفضي الى اتساع مدارك الاحكام
فيكون اكثر فائدة واذا اثبت بعلة اخرى مما
ذكرناه من الاحتمال ظاهر والجواب ان الاصل
عدم علة اخرى ويرجح المستدل بان اتحاد العلة
في الحكم الواحد اولى من تعدده لانه يستلزم الا
والعلة المنعكسة علة باتفاق بخلاف غيرها فالف
فيه الخلاف والمتفق عليه ارجح فان قال
المعترض اذا تمسكتم بان الاصل هو العدم فيعاد

بان الاصل عدم علة الاصل في الفرع فلما تعارضا
وتساقطا والترجيح معنا من وجه آخر وهو ان
العلة المتعدية اولى من القاصرة للاتفاق عليها
والخلاف في القاصرة ولكثرة فوائدها وقلة فائدة
واذا اثبتنا الحكم في الفرع بعلة الاصل فقد عد
يناها واذا لم نثبت بها فقد قصرنا علة الاصل على
الاصل وعلة الفرع على الفرع الكلام في الاستصحاب
قال الاستصحاب اقول معنى الاستصحاب
الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم نظن عدمه وكل
ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة
الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم
افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي
على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به
حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان
يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف
في كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل
بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعي في الخارج
من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا
والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل
عدمه لنا ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم
يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه وهذا
امر ضروري ولولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل ارسال
من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من

حراثة او تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من
بلد الى بلد بعيد ولا القرض والديون ولولا
الظن لكان ذلك سفها واذا ثبت الظن فهو
متبع شرعا للاجماع ولنا ايضا انه لو شك في حصول
الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعا
ولو ظن دوام الزوجية جاز له الاستمتاع اجماعا
ولا فارق بينهما الا الاستصحاب عدم الزوجية
في الاولى واستصحاب الزوجية في الثانية
فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين
في التحريم والجواز وهو باطل لانه خلاف الاجماع
فقد علم اجماعهم على اعتبار الاستصحاب
من المسلمين قالوا اولا الطهارة والحل و
الحرمة ونحوها احكام شرعية والاحكام الشرعية
لا يثبت الا بدليل منصوب من قبل الشارع وادلة
الشرع منحصرة في النص والاجماع والقياس اجماعا
والاستصحاب ليس منها فلا يصح الاستدلال
في الشرعيات الجواب ان ما ذكرتم من وجوب
دليل منصوب من جهة الشارع انما يصح في
اثبات الحكم ابتداء واما في الحكم ببقائه ثم انه
يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم ان الدليل
منحصر في الثلثة بل ههنا رابع وهو الاستصحاب
فان ذلك عين محل النزاع قالوا ثانيا لو كان
الاصل البقاء لكانت بينة النفي اولى بالاعتبار

من جهة الاثبات واللازم منتف اما الملازمة فلان بينة النفي مؤيدة باستصحاب البراءة الاصلية فيكون الظن الحاصل بها اقوى واما انتفاء اللازم فلان البينة لا تعتبر من النافي وهو المدعى عليه وتقبل من المثبت وهو المدعي اتفاقا الجواب منع الملازمة وانما يصح لو حصل الظن بها وتايد احدهما بالاستصحاب وليس كذلك فان الظن لا يحصل الا بينة المثبت وذلك لانه يبعد غلطه بان يظن المعدوم موجودا بخلاف النافي اذ لا يبعد غلطه في ظن المعدوم موجودا بناء على عدم علمه به مع بنائه على استصحاب البراءة ولد وجوه من الاولوية وهي ان المثبت يدعي العلم بالوجود وله طرق قطعية بخلاف النافي فان طريقه وهو عدم العلم ظني وان النفس الى دفع غير الملائم اميل منه الى جلب الملائم ولذلك يدفع كل غير ملائم ولا يجلب كل ملائم فيكون انكار الحق اكثر من دعوى الباطل والتجربة دالة على ذلك فقد عارض الاصل العلية وبقي ما ذكرناه سالما قالوا ثالثا القياس جائز فينتفي ظن بقاء الاصل والاولى ظاهر واما الثانية فلان القياس يرفع حكم الاصل اتفاقا فلا ظن الا بعدم قياس يرفعه لكن الاصول التي يمكن القياس عليها غير متناهية فالحكم بانتفائه مع الجواز بحكم الجواب

ان الغرض فيما يجب فيه العالم عن الاصول ولم يجد اصلا تشهد برفع حكم الاصل ولا شك ان انتفاء القياس الرافع ح هو المظنون ومجرد الاحتمال لا ينفي الكلام في شرع من قبلنا قال شرع من قبلنا مسئلة اقوال ثم اختلف في ان الرسول صلى الله عليه وآله قبل البعثة هل كان متعبدا بشرع ام لا والمختار انه كان متعبدا فقيل بشرع نوح وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منعه وتوقف الغزالي لنا ما في الحديث انه كان يتعبد كان يتحنث يعتزل للعبادة كان يصلي كان يطوف وكل واحد وان كان آحادا فان المجموع متظافرة على اثبات القدر المشترك وتلك اعمال شرعية يعلم بالضرورة ممن يمارسها قصد الطاعة وهو موافقة امر الشارع ولا يتصور من غير تعبد فان العقل بمجرده لا يحسنه وقد استدل بان شرع من قبله عام لجميع المكلفين والانجلاء المكلف عن التكليف وانه قبيح فيتناوله انص والجواب منع عموم شرع من قبله فانه لم يثبت وما ذكر ان سلم تفرع بتقبيح العقل قالوا لو كان متعبدا لقضت العادة بوقوع مخالطته لاهل ذلك الشرع اذ لزمته مخالطتهم لاخذ الشرع منهم فوقع ولو وقع لنقل والا لحرية تلك الطائفة وانتفاء

اللازم دليل انتفاء الملزوم الجواب منع قضاء العادة
بالثبوت واللزوم والسند انه متعبد بما علم انه
شرع وذلك يحصل بالتواتر دون الاحاد والتواتر
لا يحتاج الى المخالطة وغيره وهو الاحاد لا يفيد العلم
واذا ثبت هذا فنقول لا نم لزوم المخالطة ولو وقعت
لانها قد تمتنع لموانع وان لم نعلمها فيحمل عدم المخالطة
على الموانع من المخالطة جمعا بين دليلنا ودليلكم فان
جمع الادلة مهما امكن واجب واما حديث الاختصاص
فلا يثبت مع تعميمنا لما علم انه شرع من غير تخصيص
بطايفة دون اخرى **قال** مسئلة المختار انه
صلى الله عليه وآله **اقول** قد اختلف في انه صلى الله عليه وآله
بعد البعثة هل كان متعبدا بشرع من قبله الا ما نسخ
منه فقط انه لم يتعبد به واما ما لم ينسخ ففيه خلاف
فالمختار انه كان متعبدا به لنا ما تقدم انه كان
متعبدا به قبل البعثة والاصل بقاء ما كان على ما
كان ولنا ايضا ان العلماء اتفقوا على الاستدلال
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
على وجوب القصاص في ديننا ولولا انه متعبد
بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص
واجبا في دين بني اسرائيل على كونه واجبا فينا ولنا
ايضا انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها وتلا قوله تعالى اقم الصلوة لذكري وهي مقولة
لموسى وسياق هذا الكلام يدل على الاستدلال

بقوله اقم الصلوة لذكري على ان عند الذكر يجب
الصلوة والا لم يكن للتلاوة فائدة وذلك دلالة
الايماء ولو لم يكن هو وامته متعبدين بما كان موسى
متعبدا به في دينه لما صح الاستدلال قالوا
اولا لو تعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ في
حديثه الذي سبق ولم يصوبه النبي اذا تركه واللازم
منتف الجواب انه تركه اما لان الكتاب يشتمل
واما لعدم وقوعه جمعا بين الادلة قالوا ثانيا لو كان
متعبدا بشرع من قبله لوجب علينا تعلم احكام
ذلك الشرع ولوجب البحث عنها على المجتهدين
واللازم باطل اجماعا الجواب ان المعتبر في ثبوته
التواتر لان الاحاد لا يفيد لعدم العلم بعدالة
الاوساط والتواتر لا يحتاج الى التعلم والبحث
قالوا ثالثا انعقد الاجماع على ان شريعته ناسخة
للشرايع وذلك ينافي تقريرها وتعبده بها الجواب
انها ناسخة لما خالفها فانها غير ناسخة لجميع الاحكام
قطعا ولا يجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر
لثبوتهما في تلك الشرايع فهذه هي انواع الاستدلال
المقبولة وهنا وجوه اخر قيل بها والمص لا يرتضيها
مذهب الصحابي والاستحسان والمصالح المرسلة **الكلام
في مذهب الصحابي قال** مسئلة **قالوا** لا نزاع
في ان مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي آخر واما
على غير الصحابي فقد اختلف فيه والمختار انه ليس حجة

وقيل بل حجة مقدمة على القياس وللشافعي فيه قولان و
كذا لاحمد وقال قوم ان خالف القياس فحجة وقيل الحجة
قول ابي بكر وعمر دون ساير الصحابة لنا لا دليل على
كونه حجة بالاصل فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي
من غير دليل لا يجوز ولنا ايضا لو كان مذهبه حجة لكان
قول الاعلم الافضل حجة على غيره واللازم بط بالاجماع
بيانه انه لا شيء يعتبر في الصحابي موجبا لكونه قوله
حجة على غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير لمشاهدة الرسول
واحوال الله فلو كان ذلك موجبا لاستلزم الحجية في كل
اعلم افضل من غيره وحاصله قياس السبر ودعوى الحصر
ونفي الغير ضرورة فيصير قطعيا واستدل لو كان قوله
حجة لزم تناقض الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة
بعضهم بعضا كما في مسئلة الجد وانت علي حرام وغيره
واللازم بط لافضائه الى ثبوت النقيضين الجواب لا نم
لزوم التناقض فان ههنا امورا تدفعه وهي الترجيح
ان امكن والتخيير والوقف ان لم يمكن واستدل
ايضا لو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من المجتهدين
لوجب عليهم تقليد الصحابي وهو الاخذ بما ادى
اليه اجتهاد الصحابي مع امكان الاجتهاد والاخذ
بما اخذ الصحابي منه من نص او قياس وذلك بط
اذ لا يجوز للمجتهد تقليد غيره اتفاقا الجواب ان ذلك
انما يلزم لو لم يكن قول الصحابي حجة لانه اذا كان
حجة صار هو ايضا ماخذ الحكم كساير الماخذ فلم

يكن اخذ الحكم منه تقليدا كالماخوذ من النص مثلا
حجة المخالفين اما المعممين فقالوا قال عم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وكون الاقتداء بهم اهتداء
هو المعنى بحجية قولهم فهذا للمعممين واما المخصصون
لابي بكر وعمر فقالوا قال عم اقتدوا باللذين من
بعدي ابي بكر وعمر الجواب ان المراد بالحديث المقلدين
لان خطابه عم للصحابة وليس قول بعضهم حجة على
بعض بالاجماع قالوا ايضا ولى عبد الرحمن بن عوف
عليا بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فلم يقبل
وولى عثمان بشرط الاقتداء بهما فقبل وشاع وذاع
ولم ينكر فدل انه مجمع عليه الجواب معنى الاقتداء بهما
متابعتهما في السيرة والسياسة لا في المذهب والا
لكان تقليد بعض الصحابة بعضا واجبا وهو
خلاف الاجماع واما من قال المخالف للقياس
حجة دون غيره فقالوا اذا خالف القياس فلا
له من حجة نقلا فصل ويكون الحجة بالحقيقة ملك و
الموافقة قد يكون عن القياس فلا حجة فيه الجواب انه
لو صح ذلك اقتضى ان يكون الصحابي العالم وان فكان
يجب ان يقول الكل بعين مع من بعدهم لكن جريان
الدليل فيهما وكلاهما خلاف الاجماع الكلام في
الاستحسان قال الاستحسان اول قال الحنفية
والحنابلة بكونه دليلا وانكره غيرهم حتى قال الشافعي
من استحسن فقد شرع يعني ان من اثبت حكما بانه

مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو
الشارع لذلك الحكم لانه لم ياخذه من الشارع وهو كفر
وكبيرة والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه
لانهم ذكروا في تفسيره امورا لا تصلح محلا للخلاف
لان بعضها مقبول اتفاقا وبعضها مردود
بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا فقيل
دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا
متردد بين القبول والرد اذ يقال المعنى بقولنا ينقدح
ان كان بمعنى انه تحقق ثبوته يجب عليه العمل به اتفاقا
ولا اثر لعجزه عن التعبير فانه يختلف بالنسبة الى الغير
واما بالنسبة اليه فلا وان كان بمعنى انه شاك فيه
فهو مردود اتفاقا اذ لا يثبت الاحكام بمجرد الاحتمال
والشك وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى
وهذا مما لا نزاع في قبوله وقيل تخصيص قياس باقوى منه
وهذا ايضا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول عن
حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام
من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب
والاجرة وذلك على خلاف الدليل وكذا شرب الماء
من السقاء من غير تعيين مقدار الماء وبدله وهذا
ايضا متردد وذلك ان مستنده اما العادة المستمرة
من جريانه في زمانه صلى الله عليه وسلم فقد ثبت بالسنة
او جريانه في عهد الصحابة مع عدم انكارهم عليه
فقد ثبت بالاجماع وغيرهما فان كان نصا او قياسا

مما ثبت حجيته فقد ثبت به وان كان شيئا غيره مما لم
تثبت حجيته فهو مردود قطعا واذا تقرر ذلك فاذا
اظهر الخصم استحسانا يصلح محلا للنزاع قلنا
له في نفيه انه لا دليل يدل عليه فوجب نفيه لما ثبت
ان عدم الدليل في نفي الاحكام الشرعية مدرك
شرعي قالوا اولا قال تعالى اتبعوا احسن وهو حجة في
الاستحسان الجواب ان المراد بالاحسن الاظهر والاولى
فعند التعارض الراجح بدلالته واذا تساويا فالراجح
بحكمه قالوا ثانيا قال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن دل ان ما راه الناس في عاداتهم
ونظر عقولهم مستحسنا فهو حق في الواقع اذ ما ليس
بحق فليس بحسن عند الله الجواب المسلمون صيغة
عموم والمعنى ما راه جميع المسلمين حسنا فيتناول
اجماع جميع اهل الحل والعقد لا ما راه كل واحد
حسنا والا لزم حسن ما راه آحاد العوام حسنا
وما اجمع عليه فهو حسن عند الله لان الاجماع
لا يكون الا عن دليل الكلام في المصالح المرسلة
قال المصالح المرسلة اقول المصالح المرسلة
مصالح لا يشهد لها اصل بالاعتبار في الشرع وان
كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول وقد
تقدمت في القياس لنا ان لا دليل فوجب الرد كما
في الاستحسان قالوا لو لم تعتبر لادى الى خلو وقائع
عن الحكم لعدم مساعدة النص واصل القياس في الكل

وانه تبطا الجواب لانم بط وان سلم فلا نم اللزوم
لان العمومات والاخبار فيه ماخذ الجميع وان سلم
نعدم المدرك بعد ورود الشرع بان لا مدرك
فيه بعينه فحكمه التخيير مدرك شرعي **قال**
الاجتهاد **اقول** قد فرغ من المبادي والادلة
السمعية وغرضه الآن مباحث الاجتهاد والاجتهاد
في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في
حمل حجر الرحاة ولا يقال اجتهد في حمل النواة وفي
الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو
كالجنس وقولنا الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه
وسعه وقولنا لتحصيل ظن اذ لا اجتهاد في القطعيات
وقولنا بحكم شرعي ليخرج ما في طلب غيره من الحسيات
والعقليات فانه معزل عن مقصودنا والفقيه قد تقدم
لانك علمت الفقه فيكون الموصوف به هو الفقيه وقد
علم بذلك ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه
فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير
المذكور والمجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل **قال**
مسئلة اختلف **اقول** قد اختلف في تجزي
الاجتهاد بجريانه في بعض المسايل دون بعض وتصويره
ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسايل ما هو مناط
الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك

فهل له ان يجتهد فيها او لا بل لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا
عنده ما يحتاج في جميع المسايل من الادلة احتج المثبتون
بوجهين قالوا اولا انه لو لم تجز الاجتهاد لزم علم المجتهد
بجميع الماخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف
لان مالكا مجتهد بالاجماع وقد سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلثين منها لا ادري الجواب ان العلم
بجميع الماخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم
العلم ببعض لتعارض الادلة او للعجز في الحال عن المبالغة
اما لمانع تشويش الفكر او لاستدعائه زمانا قالوا ثانيا
اذا اطلع على امارات بعض المسايل فهو وغيره سواء
في تلك المسئلة وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل
له فيها فاذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره الجواب
لا نم انه وغيره سواء فانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا
بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال القوي فيه
تضعف وتقدم في الحط بالكل في ظنه واحتج النافي
بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض
فلا يحصل الظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من
الدليل الجواب ان المفروض حصول جميع ما هو امارة
في تلك المسئلة في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن
مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل الى
جنسه واذا كان كذلك فعدم ما ذكرتم من الاحتمال
لبعده لا يقدح في ظن الحكم فيجب عليه العمل به **قال**
مسئلة المختار **اقول** ان النبي صلعم هل كان متعبدا

بالاجتهاد فيما لا نص فيه قد اختلف في جوازه وفي
وقوعه والمختار وقوعه لنا قوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم عاتبه على حكمه ومثل ذلك لا يكون فيما
علم بالوحي وقال عم لو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي وسوق الهدي حكم شرعي اي لو علمت
اولا ما علمت آخرا لما فعلت وقيل اذا لا يستقيم الايما
علم بالرأي واستدل ابو يوسف رح بقوله تعالى لتحكم بين
الناس بما اراك الله وقرره الفارسي اي بين وجه دلالته
فقال الرؤية تقال للابصار مثل رأيت زيدا وللعلم
مثل رأيت زيدا قايما وللرأي مثل ارى فيه الحل والحرمة
واراك لا يستقيم لرؤية العين لاستحالتها في الاحكام
ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث لذكر الثاني
اذ المعنى بما اراكه الله ليتم الصلة فيتعين ان يكون المراد
الرأي اي بما جعله الله رأيا لك واجيب بانه بمعنى
الاعلام وما مقدرا له فلا ضير وحذف المفعولين معا
جائز وقد استدل بان الاجتهاد اكثر ثوابا لما فيه
من المشقة وقال عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها
وقال ثوابك على قدر نصبك والاكثر ثوابا اولى وعلو
درجته تقتضي ان لا يسقط عنه تحصيلا لمزيد الثواب
ولئلا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له الجواب لا نم
ان علو درجته تقتضي عدم سقوطه بل قد يقتضي
سقوطه اذ الشيء قد يسقط للدرجة اعلى ولا يكون
عنه نقص لاجره ولا يكون غيره مختصا بفضيلة ثبتت

للدرجة لكن يحرم ثواب الشهادة لكونه حاكما وثواب
التقليد لكونه مجتهدا وثواب القضا لكونه اماما **قال**
قالوا **اولا** هذا حجة المنكرين لكونه عم متعبدا
بالاجتهاد قالوا اولا قال تعالى في حقه وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر في العموم و
ان كل ما نطق به فهو عن وحي وهو ينفي الاجتهاد الجواب
ان الظاهر ما كان يقوله في القرآن انه اقرب تخصيص
بما بالكم وينفي العموم ولئن سلمنا فلا نم انه ينفي الاجتهاد
لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقا
عن الهوى بل كان قولا عن الوحي قالوا ثانيا لو جاز
له الاجتهاد لجاز مخالفته والملازم باطل بالاجماع بيان
الملازمة ان ما قاله ح من احكام الاجتهاد وجواز
المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد اذ لا قطع بانه حكم
لاحتمال الاصابة والخطا الجواب منع لزومه لاحكام
الاجتهاد مطلقا بل اذا لم تقترن بها القاطع كاجتهاد
يكون عنده اجماع فان اقتران الاجماع به يخرجه عن ان
يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول صم قد اقترن به
قوله وهو قطعي قالوا ثالثا لو كان متعبدا بالاجتهاد لما
تأخر في جواب سؤال بل يجتهد ويجيب لوجوبه عليه والملازم
باطل لانه تأخر في جواب كثير من المسائل الجواب لا نم الملازمة
فانه ربما تأخر لجواز الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد
لانه انما يجتهد فيما لا نص فيه فلا بد فيه من تحقق عدم
النص فيه بعدم الوحي وايضا ربما تأخر للاجتهاد فان

استفراغ الوسع فيه يستدعي زمانا قالوا كان قادرا على النص
في الحكم بالوحي فلا يجوز له الاجتهاد لانه لا يفيد
الا الظن والقادر على اليقين يحرم عليه الظن الجواب
لا نسلم انه قادر على اليقين فانه لا يعلم الحكم الا بانزال
الوحي عليه وانه غير مقدور له نعم هو قادر عليه بعد
الوحي وهو لا يجوز له الاجتهاد ايضا قالوا وذلك كالحكم
بالشهادة مع انها لا يفيد الا الظن ولا يمكنه
معرفة الحكم يقينا بالوحي فلم يحرم عليه الظن قال
مسئلة المختار اقول في جواز الاجتهاد في عصره
خلاف ومن جوزه فقد اختلفوا في وقوعه على اربعة
مذاهب اولها وقع ظنا لا يقينا ثانيها لم يقع ثالثها
الوقف رابعها وقع ممن غاب عنه وفيمن حضر التوقف
لنا قول ابي بكر لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من
اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه قاله في
قتادة وقد قتل رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه والظاهر
انه عن الرأي دون الوحي فقال رسول الله صدق فاعطه
في الحكم فصوبه والكلام في هذه الصيغة وانها ها
تصحيف والصحيح لاها الله ذا وانه مما تقدر به نفيه
اسئلة في فن اخر ولنا ايضا ما روي في الخبر انه حكم
سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي
ذراريهم فقال عم لقد حكمت بحكم من فوق سبعة ارقعة
اي بحكم الله والرقيع السماء قالوا قادر على العلم
بالرجوع الى الرسول والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد

المعروض انه الذي يفيد الظن الجواب لا نسلم انه يمتنع
اذ قد ثبت الخيرة بين العلم والاجتهاد بالدليل الذي
تقدم قالوا في النبي صلى الله عليه وسلم فالحاضر يظن انه لو كان
وحي لبلغه والغائب لا يقدر قالوا قد ثبت ان
الصحابة كانوا يرجعون اليه في الوقايع وهو دليل
منع الاجتهاد الجواب ان هذا لا دلالة له على
منعهم من الاجتهاد لجواز ان يكون الرجوع فيما
لم يظهر لهم وجه الاجتهاد او لجوازه الامرين قال
مسئلة المختار الاجماع اقول قد اختلف ان كل
مجتهد مصيب ام لا وحكم العقليات والشرعيات
في ذلك مختلف فجعلها مسئلتين وتكلم اولا
في العقليات وذكر الاجماع على النفي بل المصيب
من المتخالفين واحد ليس الا والاخر مخطئ فان من
كان نفيه ما في الملة الاسلام كلها او بعضها فهو
مخطئ اثم كافر سواء اجتهد او لم يجتهد خلافا
للجاحظ فانه قال لا اثم على المجتهد مع انه مخطئ
يجري عليه في الدنيا احكام الكفار بخلاف المعاند
فانه اثم واليه العنبري وزاد عليه ان كل مجتهد في
العقليات مصيب فان اراد وقوع معتقده حق
يلزم منه اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم
والحدوث وهو خروج عن المعقول وان اراد عدم الاثم
فمحتمل عقلا لكن في نفيه اجماع المسلمين قبل
ظهور المخالف على قتال الكفار وقتالهم وعلى انهم من

اهل النار دون حرفهم بذلك الى النجاة ولا فرق بين
بين معاند ومجتهد بل يقطعون بانهم لا يعاندون
الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل
عن نظر واجتهاد واستدلال الظاهر نحو قوله تعالى
ويل للذين كفروا من النار وقوله ختم الله على
قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة
ولهم عذاب عظيم والجواب انه لا يفيد قطعا
لجواز التخصيص بغير المجتهد منهم قالوا تكليفهم بنقيض
اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فيمتنع اما الاولى
فلان المقصود وهو بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونه
من قبيل الافعال دون الاعتقاد فانه من قبيل الصفات
وما يؤدي اليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد
ضروري واعتقاد خلافه ممتنع واما الثانية فلما
تقدم من دليل العقل والسمع على امتناع تكليف ما لا
يطاق وعلى عدم وقوعه والجواب لا نم ان نقيض اعتقاده
غير مقدور فان ذلك امتناع بشرط الحصول او ما داموا
معتقدين لذلك يمتنع ان يعتقدوا خلافه وذلك لا
يوجب كون الفعل ممتنعا عليهم غير مقدور لهم فان
الممتنع الذي لا يجوز التكليف به ما لا يتاتى بعادة كالطيران
وحمل الجبل واما ما كلفوهم به فهو الاسلام وهو ثابت
منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلا
قال مسئلة القطع اقول ما يحكم المجتهد في
الاعتقاديات من الاصول واما الاحكام الشرعية فمنها

الاجتهاد ومن اراد الخطاء فيها المجتهد محق يقطع بانه لا اثم
فيه ولا خلاف فيه سوى ما يروى عن بشر المريسي
وابي بكر الاصم من ان المخطئ آثم ولا يعبا بخلافهما لانه
بعد انعقاد الاجماع لنا انا علمنا بالتواتر ان الصحابة
قد اختلفوا في المسائل الاجتهادية وتكرر ذلك
وشاع ولم ينقل نكير ولا تاثيم من بعضهم لبعض معين
بان يقول البعض المخطئ ان الاخر آثم ولا منهم بان
يقال احدهما آثم مع القطع انه لو كان لذكر وتخاوفوا
الاجتهاد ونحوه وخوفوا منه ولما لم يتكلم فيه تاثيم
علم قطعا عدم الاثم اعترض بانه من الاسولة على دليل
كون القياس حجة والجواب هو الجواب فلا معنى للتكرار
قال مسئلة اقول المسئلة اما لا قاطع فيها
من نص او اجماع او فيها قاطع اما التي لا قاطع فيها
فقد اختلف فيها فقال القاضي والجبائي كل مجتهد
مصيب بمعنى انه لا حكم معين لله فيها حكم والمصيب
واحد منهم من قال لله فيها حكم ولم ينصب عليه
دليلا انما توقف عليها اتفاقا كدفن نصاب فمن اصاب
فهو المصيب وغيره المخطئ وقيل بل عليه دليل ثم اختلف
في دليله فقال الاستاذ دليله ظني فالمخطئ غير آثم وقال
بشر المريسي وابو بكر الاصم دليله قطعي والمخطئ آثم والائمة
وابو حنيفة ومالك واحمد اربعتهم نقل عنهم تصويب كل
مجتهد وتخطئة البعض واما التي فيها قاطع فان قصر في
طلبه كان آثما وان لم يقصر فغير آثم وهل هو مخطئ فيه خلاف

والمختار انه مخطي لنا لا دليل على التصويب والاصل عدم التصويب فوجب نفيه فان قيل فكذا نقول في تصويب كل واحد فيجب نفيه عن كل واحد وذلك مما لم يقل به احد قلنا دليلنا يقتضي ذلك ولولا الاجماع على تصويب واحد بعينه فان عدم تصويب كل واحد منهم في ذلك ولا يخفى ان اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الدليل لا يحسن ولنا ايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لانه لو كان المجتهد اذا ظن حكما قطع بانه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه الى ذلك الغير فيكون عالما به ما دام ظانا له فيكون ظانا عالما بشي واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان لا يقال لا نم ان شرط القطع بقاء الظن قولك لو ظن غيره وجب عليه الرجوع قلنا نعم ومن اين لزم من زوال الحكم الظني عند زوال الظن بالكلية الى الظن بخلافه تعلقه زوال الحكم عنده بما لا ينحل العلم بمتعلقه فان القطع مما ينبني عليه ذلك الحكم من الامر والحال فيما نحن فيه كذلك فانه يستمر الظن ربما حصل به القطع فاذا حصل القطع زال الظن ضرورة وحكم القطع هو اتباعه وهو ايضا حكم من الظن لانا نقول اولا انا نقطع ببقاء الظن وعدم جزمه بزواله فانكاره بهت وثانيا لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع ظن النقيض مع

تذكره اذ يستحيل ظن نقيض ما علم بموجب مع تذكر ذلك الموجب لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه اذ الغرض انه موجب نعم قد يزول عند الذهول عن الموجب وكونه موجبا وذلك بخلاف ما عند الظن فانه قد ينتفي الظن مع تذكره لانه ليس موجبا كما هو الجواب للمطرقان قيل ما ذكرتم مشترك الالزام لان ملزوم النقيضين وارد على المذهبين فيكون مردودا اذ نعلم به ان منشاء الفساد ليس خصوصية احد المذهبين ولان لكم جوابا بدا ولا به عن مذهبكم فهو جوابنا وان لم نعلمه بعينه او نقول لو صح هذا لبطل المذهبان وهو خلاف الاجماع بيان انه مشترك الالزام ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فاذا ظن الوجوب وجب الفعل قطعا واذا ظن الحرمة حرم الفعل قطعا ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم فيلزم الظن والقطع معا ويجتمع النقيضان قلنا انما يلزم ذلك لو كان متعلق القطع والظن شيئا واحدا وليس كذلك لان الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والقطع متعلق بتحريم مخالفته لانه مظنون فاختلف المتعلقان فان قيل فيلزمكم امتناع ظن النقيض مع تذكر طريق العلم كما تقدم قلنا لا يرد لان العلم متعلق بان المظنون ما دام مظنونا يجب العمل به فاذا زال الظن تبدل شرط العمل به فقد انتفى العلم به والعلم بوجوب العمل به عند بقائه باق مستمر فان قيل هذا الجواب بعينه يجري في دليلكم اذ يقال لا نم اتحاد

وذكر كان ما سلف قبل زوال

متعلق الظن والعلم فان الظن متعلق بكون الدليل دليلا
والعلم متعلق بثبوت مدلوله ما دام دليلا فاذا تبدل
الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدليل قلنا هذا
لا يدفع اجتماع النقيضين فان كونه دليلا امر حكم
فاذا ظنه فقد علمه اذ لو لم يعلم جاز ان يكون المتبع
غيره اى الذى يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل
له الجزم بوجوب العمل بظنه فقد لا خطاه فى اعتقاده انه
دليل فهذا حكم قد اخطا فيه المجتهد فلا يكون كل
مجتهد مصيبا لانه يجتمع فى كونه دليلا الظن والعلم
وتم الالزام ولنا ايضا ان الصحابة اطلقوا الخطا فى
الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر من غير نكير فكان اجماعا
منه ما روى عن على وزيد وغيرهم من تخطئة ابن عباس
فى ترك العول وهو خطأهم حتى قال من باهلنى باهلته
ان الله لم يجعل فى مال واحد نصفا ونصفا وثلثا وذلك
كثير قال ابو بكر اقول فى الكلالة برايى فان كان صوابا
فمن الله وان يكن خطاء فمنى ومن الشيطان وقال
عمر ان عمر لا يدرى انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا
وعن على فى قصة المجهضة ان كان قد اجتهد فقد اخطأ
وان لم يجتهد فقد غشك **قال** واستدل **الاول**
هذه مسالك استدل بها للمذهب المختار مع ضعفها
استدل بان قولهما فى المسئلة ان كانا لا بدليل
فواضح انه خطاء وان كانا بدليلين فاما ان ترجح
احدهما او تساويا فان ترجح احدهما تعين للصحة

ويكن

ويكون الآخر خطاء اذ لا يجوز العمل بالمرجوح وان
تساويا تساقطا وكان الحكم الوقف او التخيير فكانا
فى التعيين مخطئين الجواب قولك اما ان يتساويا
او يترجح احدهما قلنا بل ههنا قسم ثالث وهو ان
يترجح كل واحد منهما فان الامارات تترجح بالنسبة
فانها ليست ادلة فى انفسها فامارة كل راجح عنده
وذلك هو رجحانه فى نفس الامر واستدل ايضا بان الامة
اجمعوا على شرع المناظرة ولا يتصور لها فائدة الا تبيين
الصواب عن الخطاء وتصويب الجميع ينفى ذلك الجواب
لا نم ان لا فائدة لها الا ذلك ومن فوائدها ترجيح احدى
الامارتين فى نظرهما ليرجعا اليها ومنها تساويهما
ليتساقطا ويرجعا الى دليل آخر ومنها التمرين وحصول
ملكة او تقوية لها آخذ وردا التي تنبني ذلك على
الاجتهاد واستدل بان المجتهد طالب فله مطلوب
فان الطالب بلا مطلوب لم يتحقق فمن وجد ذلك
المطلوب فهو مصيب ومن اخطاه فهو مخطئ قطعا الجواب
قوله طالب ولا مطالب لم يتحقق لكن انما يتم الدليل
لو ثبت ان المطلوب تابع لطلب والغرض وجدانه
وذلك اول المسئلة فان مطلوب كل واحد عندنا ما غلب
على ظنه من الامارات المختلفة فيحصل لكل مطلوبه
وان كان مختلفا فان قلت اليس متعلق ظنه كونه حكم الله
فكيف يمكن ذلك مع الجزم بان لا حكم لله فى الواقعة
وبانه لا مطلوب او بعد مطلب هل قلنا لم يعلم بان حكما

كيف يطلب بعينه امر الحرمة او الاباحة قلنا لا بل
تسقط لعلمه انه الحق بالاصول او لسبب ما عهد من
الشارع اعتباره واستدل بان تصويب الكل يستلزم
الجمع فيكون محالا بيانه في صورتين احدهما اذا كان
الزوج مجتهدا شافعيا والزوجة مجتهدة حنفية فقال
لها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل يعتقد الحل و
المراة الحرمة فيلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها
ثانيهما ان ينكح مجتهد امراة بغير ولي لانه يرى صحته و
ينكح مجتهد اخر تلك المراة اذ يرى بطلان الاول
فيلزم من صحة المذهبين حلها لهما والزوج الجواب
انه مشترك الالزام اذ لا خلاف في انه يلزمه اتباع ظنه
والجواب الحق هو القول الذي يرجع الى الحاكم ليحكم بينهما فمتى
حكم له وجب اتباع الحكم للموافق والمخالف قال
قالوا اولا للقائلين بان كل مجتهد مصيب دليلان
قالوا اولا لو كان المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه
العمل بموجب ظنه فاما ان يوجب عليه مع القول ببقاء
الحكم الذي في نفس الامر في حقه او مع زواله والاول
يستلزم ثبوت الحكم الاول والثاني في حقه وهما
نقيضان والثاني يستلزم ان يكون العمل بالحكم الخطا
واجبا وبالصواب حراما وانه محال والجواب انا نختار
الثاني وهو زوال الحكم الاول قولك انه محال ومما يدل
على انه ليس بمحال انه لو قدر انما كان في المسئلة نص او اجماع
ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد فانه يجب عليه مخالفته للواقع

مع الاتفاق على انه خطاء فهذا مع الاختلاف اجدر
قالوا ثانيا قال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
ولو كان بعضهم مخطئا في اجتهاده لم يكن في متابعته هدى
فان العمل بغير حكم الله ضلال الجواب ان كونه ضلالا
من وجه لا يمنع كونه هدى من وجه اخر وهذا لانه
لانه قد فعل ما يجب عليه سواء كان مجتهدا او مقلدا
فانه يجب العمل بالاجتهاد للمجتهد وللمقلد
مسئلة تقابل الدليل ما يرتبط به ثبوت
مدلوله ارتباطا عقليا والامارة ما يحصل به الظن
ولا يرتبط ارتباطا عقليا كما علمت فاما الدليلان
فتقابلهما وتعارضهما ممتنع قطعا وباتفاق العقلاء والا
لزم تحقق مقتضاهما فيلزم وقوع المتنافيين ولا يتصور
فيهما ترجيح لانه فرع تفاوت في احتمال النقيض
ولا يتصور في القطعي واما الامارات الظنية فتقابلهما
وتعادلهما اي تساويهما من غير ترجيح هل يجوز الجمهور
على انه جائز ومنعه احمد والكرخي لنا لو امتنع لكان
امتناعه لدليل والثاني باطل اذ الاصل عدم الدليل
قالوا لو تعادل امارتان فاما ان يعمل بهما او باحدهما
معينا او مخيرا او لا يعمل بهما والكل باطل اما الاول
وهو العمل بهما فلانه يلزم اجتماع التحليل والتحريم وهو
تناقض واما الثاني وهو العمل باحدهما معينا فلانه مع
تساويهما تحكم وهو باطل واما الثالث وهو العمل باحدهما
مخيرا فلانه يجوز ان يفتي لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة

فيكون الفعل الواحد حلالا لزيد حراما لعمرو من مجتهد
واحد وانه محال واما الرابع وهو عدم العمل بهما فلانه قول
بانه ليس حلالا ولا حراما مع انه اما حلال واما حرام
ثم ان لا يخرج عنهما فيكون كاذبا الجواب او لا نختار
الاول وهو انه يعمل بهما قولك يلزم اجتماع النقيضين قلنا
انما يلزم ان لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه عند
الانفراد وليس كذلك بل مقتضاهما عند الاجتماع التوقف
ولا تناقض ح وثانيا انا نختار العمل باحدهما مخيرا او معينا قوله
الحل لزيد والحرمة لعمرو من مجتهد واحد وانه ليس محالا
ولم يقم عليه دليل وثالثا انا نختار الرابع وهو انه لا يعمل
بهما كما لو لم يكن دليلا ولا تناقض في عدم العمل بهما ولا كذب
انما التناقض في اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل بهما
فله بعد الدليلين ان يعتقد وقوع احدهما وانه لا يعلمه
بعينه كما كان قبل قيام الدليلين فيها او يجعل الدليلين
كالعدم والحكم فيه بشيء من الدليل ولم يثبت ترديد الدليل مسئلة
لا يجوز ان يكون للمجتهد في مسئلة قولان متناقضان
في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد لان دليليهما
ان تعادلا توقف وان رجح احدهما فهو قوله بعينه
واما في وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد واما في وقت
واحد بالنسبة الى شخصين فيجوز على القول بالتخيير عند
تعادل الامارتين ولا يجوز على القول بالتوقف فاذا كان
للمجتهد قولان مرتبان اي في وقت بعد وقت فالظاهر
ان الاخير رجوع عن الاول لوجوب تغير اجتهاده وكذا

اذا كان القولان في مسئلتين متناظرتين اذا لم يظهر
بينهما فرق وان ظهر فرق حمل عليه ولم ينقل الحكم منها الى
نظيرها مثاله اذا قال في اشتباه طعامين احدهما
متنجس يجتهد وفي ثوبين لا يجتهد ولا فارق بينهما
فيحمل على الرجوع اما لو قال في ماء وبول لا يجتهد والفارق
ظ وهو كون البول لا اصل له يحمل عليه وقلنا حكمه
فيما له اصل في الطهارة الاجتهاد وفي خلافه واذا
تقرر هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها
قولان وقد علمت انه لا يجوز ان يكون له قولان فيحمل على
احد وجوه الاول للعلماء فيه قولان فقال بعضهم
بهذا وبعضهم بذلك فحكى قولهم الثاني يحتمل قولين فان
فيهما ما يقتضي ان يكون للعلماء فيه قولان وذلك
لتعارض الدليلين عنده الثالث لي فيها قولان وذلك
على القول بالتخيير عند تعادل الدليلين الرابع تقدم
فيها قولان فحكى قوليه مسئلة لا ينقض
لا يجوز للمجتهد نقض الحكم في المسائل الاجتهادية لا حكم نفسه
اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اذا خالف اجتهاده اجتهاده
بالاتفاق لانه يؤدي الى نقض النقض من مجتهد آخر يخالفه
وتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات
هذا ما لم يكن مخالفا القاطع واذا خالف قاطعا نقض اتفاقا
ولو حكم مجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلا وان قلد فيه
مجتهدا آخر وذلك لانه يجب العمل بظنه ولا يجوز التقليد
مع اجتهاده واجماعا انما النزاع عند عدم الاجتهاد فرع

لو تزوج امرأة بغير ولي عند ظن صحته بغير اجتهاده
فرآه غير جائز فقد اختلف فيه والمختار تحريمها مطلقا
لانه مستديم لما يعتقده حراما وقيل انما تحرم اذا لم
يتصل به حكم حاكم فاذا اتصل به لم يحرم والا لزم نقض
الحكم بالاجتهاد فان تعاطاه مقلد ثم تغير اجتهاده
مقلده فالمختار انه كذلك وذلك كما لو تغير اجتهاد
المجتهد في اثناء صلوته بالنسبة اليه ولو لمقلده
فان حكم مقلد بخلاف مذهب امامه فمبني على جواز
تقليد غير امامه وسيجيء مسئلة المجتهد
المجتهد اذا اجتهد فاداه اجتهاده الى حكم فهو ممنوع من
تقليد مجتهد آخر اتفاقا واما قبل ان يجتهد فهل
هو ممنوع عن التقليد المختار انه ممنوع وقيل لا فيما لا يخصه
من الحكم بل يعمه وغيره فيما يخصه وقيل هذا فيما يفوت
وقته باشتغاله بالاجتهاد والنظر واما ما لا يفوته
فانه لا يقلد فيه اصلا وقيل ممنوع الا ان يكون صحابيا
فانه ان كان ارجح من غيره من الصحابة قلده فان
استوى تخير فقلد ايهم شاء وقيل الا ان يكون صحابيا
او تابعيا وقيل غير ممنوع لنا جواز تقليده لغيره حكم شرعي
فلا بد له من دليل والاصل عدمه وقد يقال هذا معارض
بعدم الجواز بل الانتفاء لا يكفي فيه عدم دليل الثبوت
او ان التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت بالاصل ولنا
ايضا ان التقليد بدل الاجتهاد جوز ضرورة لمن لا
يمكنه الاجتهاد ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من

المبدل كالوضوء والتيمم وكالقبلة مع جهة الاجتهاد
وقد يقال لم انه بدل بل مخير فيهما عندنا واستدل
لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعد الاجتهاد
لان المانع هو كونه مجتهدا وانه لا يعتبر الجواب
لا نم انحصار المانع في كونه مجتهدا بل هو انه اذا
اجتهد حصل الظن الحكم باجتهاده وظن خلافه
بفتوى الغير والحاصل بالاجتهاد اقوى الظنين فيكون
العمل به عملا بالارجح فيجب دليل المجوز مطلقا وجوه
قالوا اولا قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون وهو يستوعب عموم يفهم من سياقه ان من يعلم
لا يجب عليه السؤال وان السؤال انما هو لمن لا يقدر
على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ولان المجتهد
من اهل الذكر والامر دل على رجوع غير اهل الذكر
الى اهل الذكر وفي دلالته على مراده محل لا يخفى قالوا
ثانيا قال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم والجواب ما سبق انه للمقلد قالوا ثالثا
المعتبر الظن وهو حاصل بفتوى الغير فيجب العمل
به الجواب بما مر ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه
بفتوى الغير فيجب العمل بالاقوى قال مسئلة المختار
القول هذه تعرف بمسئلة التفويض وهو ان
يفوض الحكم الى المجتهد فيقال له احكم بما شئت فانه
صواب وقد في جواز خلاف والمختار جوازه وتردد
الشافعي فيه والمجوزون اختلفوا في وقوعه والمختار

انه لم يقع لنا ان الجواز ليس ممتنعا لذاته قطعا فلو
كان ممتنعا لكان ممتنعا لغيره واللازم منتف
اذ الاصل عدم المانع قالوا اولا التفويض الى العبد
مع جهله بما في الاحكام من المصالح يؤدي الى انتفاء
المصالح لجواز ان يختار ما المصلحة في خلافه فيكون
باطلا الجواب الكلام في الجواز لا في الوقوع وغايته انه
يؤدي الى جواز انتفاء المصالح لا الى انتفائها وذلك
مذهبنا الذي نقول به ولئن سلم فلا نم ان جهله بالمصالح
مستلزم لانتفاء المصالح وذلك لانه انما امر بذلك
حيث علم انه يختار ما فيه المصلحة فيكون المصلحة لازمة
لما يختاره وان جهل المصلحة قالوا ثانيا قال تعالى
كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ
عَلَىٰ نَفْسِهِ ولا يتصور تحريمه على نفسه الا بتفويض
التحريم اليه والا كان المحرم هو الله الجواب لا نم انه
لا يتصور الا بالتفويض بل قد حرم على نفسه بدليل
ظني قالوا ثالثا قال صلى الله عليه وسلم في مكة عظمها الله تعالى لا
يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر
دل على تفويض الحكم اليه حتى يطلق ان شاء ويستثني
بالتماس العباس مع ظهور انه لم ينزل الوحي في تلك
الحقيقة الحاضرة اذ لم يظهر عليه اماراته الجواب باحد وجوه
ثلاثة اما بان الاذخر ليس من الخلا فيكون دليلا
للعباس او دليل جواز الاختلاء هو الاستصحاب فيكون
الاستثناء منقطعا وهو سائغ شائع ولو مجازا والمعنى

لكن الاذخر يختلى واما بان الاذخر من الخلا لكن
لم يرد بالعموم تخصيصا وصرفا له عن ظاهره ووهم
السائل انه لم يرد فصرح بالمراد تحقيقا لما فهمه
من انضمام القرينة اليه فقال ذلك تقريرا لما فهمه
السائل فان قيل اذا لم يرد فكيف الا استثناؤه
من القول الاول مع عدم دخوله وقد علمت بطلان ذلك
في تقرير الاستثناء قلنا ليس استثناء منه بل يقدر
تكريره لقوله لا يختلى خلاها كانه قال لا يختلى
خلاها الا الاذخر وسوغ له ذلك اتحادهما ومعناهما
واما بانه من الخلا واريد بالاول ونسخ فان قيل
كيف النسخ والاستثناء ينافي ثبوت الحكم قلنا
ليس الاستثناء من الاول بل بتقدير التكرير فتقديره
لا يختلى خلاها الا الاذخر فاطلق اولا لثبوت
الحكم مطلقا ثم استثنى لورود نسخ بوحي سريع
كلمح البصر واثبات حدوثه بعدم علامته لا يصح لان
مثله لا يظهر فيه علامته انما ذلك فيما يطول زمانه
قالوا رابعا قال صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وهو صريح في ان الامر مفوض اليه وانه سئل في
حجة الوداع احجنا هذا لعامنا او للابد فقال
بل للابد ولو قلت نعم لوجب وهو صريح في ان
قوله المجرد من غير وحي يوجب وانه لما قتل نضر بن
الحارث ثم انشدته ابنته امحمد ولانت نجل نجيبة
في قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما

من الفتى وهو المعيط المخزومي قال لو سمعت ما قتلته قيل
ان القتل وعدمه الى الجواب يجوز ان يكون قد خير فيهما
معينا فقيل له لك ان تأمر وان لا تأمر ونحوه ويجوز ان
يكون الوحي نزل بانه لو شفع فيه فاقتل ونحوه قال
المختار انه الرابع بناء على ان النبي يجوز له الاجتهاد
فهل يجوز عليه الخطاء فيه خلاف وعلى تقدير جوازه لو
وقع هل يقر عليه او ينبه على الخطاء المختار انه لا يقر
لنا من المعقول انه لو امتنع عليه الخطاء لكان لمانع
لانه ممكن لذاته والاصل عدم المانع ولنا ايضا من
الكتاب قوله عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى
يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ فدل
ان اذنه لهم كان خطاء وقوله تعالى في المفاداة يوم بدر
مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي
الْأَرْضِ الآية حين قال صلى الله عليه وآله لو نزل من السماء
عذاب لما نجا منه غير عمر وذلك لانه اشار بقتلهم
وغيره اشار بالفداء فدل ان المفاداة منه خطا
ولنا ايضا من السنة قوله انكم تختصمون الي ولعل
احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشيء من مال اخيه
فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من نار وقوله انا
احكم بالظاهر فدل انه قد يقضي بما لا يكون حقا
عليه الباطن وقد اجيب عن هذا بانه انما يدل على
خطائه في فصل الخصومات وهو غير محل النزاع فان
الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات وجوابه ان

فصل الخصومات مستلزم للحكم الشرعي بان المال
حلال لزيد حرام لعمرو وانه يحتمل الصواب والخطاء
فيكون خطاء في الحكم الشرعي جائزا وقد يجاب
عنه بان الخطاء في الحكم الشرعي لعين الخطاء في
اندراجه تحت عموم قد اصيب في حكمه لا يكون خطاء
في الاجتهاد مثل هذا حرام لاعتقاده خمرا ولا يكون
خمرا قالوا لو جاز لجاز كوننا مامورين بالخطاء و
اللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا مامورون
باتباعه فلو كان ما افتى به خطا لكنا مامورين
بالخطا الجواب منع بطلان اللازم لثبوته في حق العوام
حيث امروا باتباع المجتهد ولو كان خطاء قالوا
ثانيا الاجماع معصوم عن الخطاء لكون اهله امة
الرسول فخصوا بهذا الشرف لكونهم امة الرسول
فالرسول لنفسه اولى ان يحصل له هذا الشرف الجواب
ان اختصاصه بالرتبة المعينة وهي رتبة النبوة التي
هي اعلى مراتب المخلوقين وكون اهل الاجماع الذين
لهم رتبة العصمة مستعين له تدفع اولويته في رتبة العصمة
وذلك كرتبة القضاء لا يكون للامام ورتبة الامارة لا
يكون السلطان ثم لا يعود عليهما ذلك نقصا ولا نقص
فكذا هنا واذا جاز ان يكون وان لا يكون فالدليل
هو المتبع وقد دل على جواز الخطاء قالوا ثالثا تجويز
الخطاء عليه لوجب الشك في قوله اصواب هو ام
خطا وذلك مخل بمقصود البعثة وهو الوثوق بما يقوله

حكم الله الجواب ان جواز الخطاء في الاجتهاد لا يوجب
ذلك وانما يخل بالبعثة جواز الخطاء في الرسالة وما
يبلغه من الوحي بان يغير ويبدل وانتفاؤه معلوم
بدلالة تصديق المعجزة له قال مسئلة المختار
النافي للحكم هل عليه ان يقيم الدليل على انتفائه ام لا
المختار انه مطالب بالدليل وقيل مطالب في الحكم العقلي
دون الحكم الشرعي لنا اذا ادعى علما نفيا او غيره
ضروري وجودا او عدما فان لم يحتج الى طريق يفضي
اليه لكان ضروريا والمفروض خلافه فيكون ضروريا
نظريا هف ولنا ايضا الاجماع على ذلك في دعوى
وحدانية الله تعالى وهي نفي الشريك وفي دعوى
قدمه وهو نفي الاولية والحدوث عنه فبطل السلب
الكلي ثم بعد ثبت الايجاب الكلي اذ لا قائل بالفصل
دليل الباقي للمطالبة بالدليل لو لزم كل مدع لنفي ان
يقيم الدليل عليه للزم منكر دعوى الرسالة ان يقيم الدليل
على عدم رسالته وكذا منكر وجوب الصلوة السادسة
وكذا المدعى عليه المنكر لما يدعى عليه على عدم لزومه
واللوازم الثلثة ظاهرة البطلان الجواب ان الدليل
قد يكون هو استصحاب الاصل مع عدم الرافع وذلك
متحقق في منكر الدعوى ولذلك لا يطالب بذكره
وقد يكون انتفاء اللازم وهو متحقق في الصلوة السادسة
اذ الاشتهار من لوازمها عادة وقد انتفى وكذلك في
دعوى الرسالة اذ لازمها وجود المعجزة عادة وقد نفي

والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلثة مطالبون
بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى
التصريح به فاذا قلنا الباقي مطالب بالدليل قال في
الحكم الشرعي هل يجوز الاستدلال بالقياس فيه
اختلف فيه والحق انه انما يستدل به اذا كان
الجامع عدم شرط او وجود مانع لا باعث فان عدم
الحكم لا يكون لباعث بل يكفي فيه عدم الباعث على
الحكم وذلك انما يصح عند من يجوز تخلف الحكم عن علته
ولا يجب ابداء حاجة العلة اذا كان المانع او عدم شرط
كان فهو فرع تخصيص العلة لمجوزيه ومن لا يجوزه
قال التقليد الخ لما فرغ من الاجتهاد شرع
في مقابله وهو الاستفتاء والبحث فيه عن المقلد والمفتي
والاستفتاء وما فيه الاستفتاء ففيه اربعة ابحاث
الاول التقليد وهو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ
العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع
الى الرسول عليه السلام تقليدا وكذا الى الاجماع وكذا رجوع
العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول
في شهاداتهم وذلك لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجزة
والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع
ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا كما يسمى في العرف اخذ
المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية و
الاصطلاح الثاني في المفتي وهو الفقيه وقد تقدم
تعريف الفقه ويعلم منه الفقيه لانه من قام به الفقه

الثالث المستفتي وهو خلاف فان لم نقل بتجزي الاجتهاد
وهو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض وكل من
ليس مجتهدا في الكل فهو مستفتي في الكل وان قلنا به
فالامر واضح انه فانه مستفتي فيما ليس مجتهدا فيه ومفتي
فيما هو مجتهد فيه ولا يمتنع ذلك لان شرط التقابل
اتحاد الجهات الرابع المستفتي فيه وهو المسائل الاجتهادية
ولا استفتا في المسائل العقلية على القول الصحيح لان
العلم بها بالنظر والاستدلال كما سيقرر قال مسئلة
الرابعة قد اختلف في جواز التقليد في العقليات
من مسائل الاصول كوجود البارى وما يجوز له ويجب
ويمتنع من الصفات قال عبيد الله العنبري بجوازه
وقالت طائفة بوجوبه وان النظر والبحث فيه حرام لنا
ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل
بالتقليد لثلاثة اوجه احدها انه يجوز الكذب
على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ثانيها انه لو افاد العلم
لافاده بحدوث العالم من المسائل المختلف فيها
فاذا قلد واحد في الحدوث والاخر في القدم كانا
عالمين بهما فيلزم حقيتهما وانه محال ثالثها ان التقليد
لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان
يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول بالضرورة
واذا كان نظريا فلا بد له من دليل والمفروض انه لا دليل
اذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليدا القايلون بجواز
التقليد فيها قالوا اولا لو كان النظر واجبا لكان

الصحابة اولى به ولو كان منهم النظر في العقليات
والاصول لنقل كما نقل نظرهم في الاجتهاديات في
الفروع فلما لم ينقل علم انه لم يقع الجواب بالتزام ان
الصحابة اولى به وقد نظروا والا لزم نسبتهم الى انهم
كانوا جاهلين بالله وبصفاته وانه باطل بالاجماع قولكم
لو كان لنقل قلنا انما لم ينقل لوضوح الامر عندهم
وعدم ما يحوج الى اكثار النظر والبحث على ما نحن عليه
في زماننا من عدم مشاهدة الوحي وصفا الاذهان
مع كثرة الشبه التي يحدث حينا فحينا حتى احتجت
لنا بخلاف الاجتهاديات لانها خفية تتعارض فيها
الامارات فاحتاجت الى اكثار النظر والبحث
قالوا ثانيا لو كان واجبا لالزم الصحابة العوام بذلك
واللازم باطل فانا نعلم ان اكثر عوام العرب لم يكونوا
عالمين بالادلة الكلامية وان الاعرابي الجلف
والامة الخرسا حكم باسلامهم بمجرد الكلمتين الجواب
انهم الزموهم وليس المراد تحرير الادلة بالعبارات
المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة فيها انما
المراد الدليل الجلي بحيث يوجب الطمانينة ويحصل به
نظرا كانوا عالمين منهم العلم به كما قال الاعرابي البعرة
يدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج
والارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير و
القايلون بوجوب التقليد فيها قالوا النظر فيها مظنة
الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان

والانظار بخلاف التقليد فانه طريق آمن فوجب
احتياطا ولوجوب الاحتراز عن مظنة الضلال
اجماعا الجواب ان ماذكرتم يوجب ان يحرم النظر
على المقلد ايضا لانه مظنتهما فتساويا فيما يحتمانها
الحق بان يحرم فان النظر متبع وان قد يفيد الكلام
عائد في مقلد ويلزم التسلسل قال مسئلة اقول
من لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد سواء كان
عاميا او عالما بطرف صالح من علوم الاجتهاد وقيل
انما يلزم العالم التقليد بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد
المجتهد بدليله لنا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم للعلم بان
علة الامر بالسؤال هو الجهل ولان الحكم المقيد بالعلة يتكرر
بتكررها فيتناوله ومنها عدم عالم بهذه المسئلة فيجب عليه
فيها السؤال ولانا ايضا لم يزل العلماء يستفتون فيفتون
ويتبعون من غير ابداء المستند وشاع وذاع ولم ينكر
عليهم فكان اجماعا قالوا القول بذلك يؤدي الى
وجوب اتباع الخطاء لجوازه والجواب انه مشترك
الالزام لانه لو ابدى مستنده فالخطاء جائز وكذلك
المفتي نفسه يجب عليه اتباع اجتهاده مع جواز الخطا
والحل ان اتباع الظن واجب بانه اتباع الظن وان
كان خطاء وانما الممتنع اتباع الخطاء لانه خطا
كما سبق عند ترتب الحكم على الوصف في قوله يجب اتباع
الخطاء قال مسئلة اقول المفتي لما ان يظن

المستفتي علمه وعدالته او يجهل حاله فيهما اما من ظن
علمه وعدالته اما بالخبر واما بان رآه منتصبا
للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فيستفتيه
بالاتفاق واما من ظن عدم علمه او عدم عدالته
كليهما فلا يستفتيه اتفاقا واما المجهول فان كان مجهول
العلم والجهل وهو المجهول الذي فيه الكلام فالمختار منع
استفتائه وان كان معلوم العلم مجهول العدالة فقد عرف
حاله في الجواب والسؤال لنا العلم شرط والاصل
عدمه فيلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته
والراوي المجهول عدالته قالوا لو امتنع فيمن جهل
علمه بدليلكم لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته
بدليلكم بعينه لجريانه فيه واللازم منتف الجواب
التزام الامتناع فيمن علم علمه وجهل عدالته لا
الكذب ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين
العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو
اقل القليل قال مسئلة اقول المجتهد اذا
اجتهد في واقعة ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه
تكرير النظر وتجديد الاجتهاد قيل يلزمه والمختار
انه لا يلزمه لنا انه قد اجتهد مرة وطلب ما يحتاج
اليه في تلك المسئلة وانه وان بقي احتمال ان
يوجد شيء آخر لم يطلع عليه هو لكن الاصل عدمه
قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده كما يراه كثيرا ومع الاحتمال
فلا يبقى الظن فينبغي ان يجتهد فيرى هل تغير او لا

فاذا لم يتغير استمر ظنه الجواب لو كان السبب في وجوب
تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب ابدا لان التغير
يحتمل ابدا ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل
بالاتفاق قال مسئلة اقول المختار انه يجوز
خلو الزمان عن مجتهد يرجع اليه وقد منع الحنابلة
ذلك لنا انه ليس ممتنعا لذاته اذ لا يلزم من فرض
وقوعه لذاته محال فلو كان ممتنعا لكان ممتنعا لغيره
والاصل عدم الغير وقال ع ان الله لا يقبض العلم انتزاعا
ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم
يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير
علم فضلوا واضلوا وهو ظاهر في الجواز او الوقوع قالوا
قال صلعم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى
ياتي امر الله او حتى يظهر الدجال وهو ظاهر في عدم الخلو
الى يوم القيمة او اشراطها الجواب هذا يدل على عدم
الخلو واما عدم الجواز فلا ولو سلم فدليلنا اظهر لانه
قد نفى العالم صريحا وهو يستلزم نفي المجتهد واما
الظهور على الحق فان دل على الحق فلا يدل على العلم
وعلى الاجتهاد ولو سلم فيتعارض الدليلان من السند
ويبقى الاول وهو ان الاصل عدم المانع سالما عن
المعارض قالوا الاجتهاد فرض كفاية فيكون
خلو الزمان عن المجتهد مستلزما لاتفاق المسلمين على
الباطل وانه ممتنع لما عرفت في الاجماع الجواب ان
الاجتهاد فرض كفاية لا دائما بل اذا كان ممكنا مقدورا

واذا فرض الخلو بموت العلماء لم يكن ممكنا مقدورا قال
مسئلة اقول ثم اختلف في ان غير المجتهد هل له
ان يفتي بمذهب مجتهد على اربعة اقوال المختار انه
لو كان مطلعا على ماخذ الاحكام اهلا للنظر
كان جائزا والا فلا وقيل ذلك انما يجوز عند عدم
المجتهد واما مع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقا
وهو مذهب ابي الحسين لنا انه وقع افتاء العلماء
وان لم يكونوا مجتهدين في جميع الاعصار وتكرر
ولم ينكر فكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا
اولا انه ناقل فلا فرق بين العالم وغيره كالاحاديث
الجواب ليس الكلام فيمن ينقل عن المجتهد
حكما فانه متفق عليه انما الخلاف فيما هو المعتاد
في الاعصار على انه مذهب الشافعي وابي حنيفة
القائلون بالمنع قالوا لو جاز لجاز للعامي لانهما
في النقل سواء الجواب ان الاجماع هو الدليل وقد
جوز للعالم دون العامي وايضا فالفرق ظاهر وهو
علمه بماخذ احكام المجتهد واهليته للنظر
دون العامي فلا يصح التسوية بينهما قال
مسئلة اقول اذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا
فلا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد
المفضول وعن احمد وابن شريح منهم بل يجب عليه
النظر في الارجح منهما وتعيين الارجح منهما عنده
للتقليد لنا قد علم قطعا ان المفضولين في زمان

الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر منهم ذلك
ولم ينكر احد فدل على انه جائز وايضا قال عم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خرج العوام لانهم
المقلدون بقي معمولا به في المجتهدين منهم من غير فصل
واستدل بان العامي لو كلفناه الترجيح لكان
تكليفا بالمح لقصوره عن معرفة مراتب المجتهدين
وترجيح الفاضل على المفضول منهم الجواب ان معرفة
الترجيح ليست مستحيلة من العامي لانه يظهر له بالتسامع
من الناس وبرجوع العلماء اليه وعدم رجوعه
اليهم وغيره ككثرة المستفتين وتقديم ساير العلما
له والاعتراف بفضله قالوا واقوال المجتهدين بالنسبة
الى المقلد كالادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا تعارضت
لا يصار اليها تحكما بل لا بد من الترجيح وما هو الا بكون
قايله افضل اتفاقا الجواب ان هذا قياس ثم لا نعلم
ما ذكرنا من الاجماع ولو سلم فالفرق ان ترجيح
المجتهدين سهل وترجيح العوام للمجتهدين وان
امكن فهو عسر قالوا ثانيا الظن بقول الاعلم اقوى
ويجب معرفة اقوى الظنين للاخذ به عند التعارض
الجواب ان هذا تقرير للدليل الاول في المعنى وان
تخالفا في العبارة لان افادته للظن وكونه كالدليل
للمجتهد امر واحد والجواب الجواب بعينه قال مسئله
اقول اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة
فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقا واما في حكم مسئلة

اخرى فهل يجوز له ان يقلد غيره المختار جوازه لنا
القطع بوقوعه في زمن الصحابة وغيره فان الناس
في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون
سوآء افتت بعينه هذا وقد شاع وتكرر ولم ينكر
فلو التزم مذهبا معينا وان كان لا يلزمه كمذهب
مالك ومذهب الشافعي وغيرهما فقيه ثلاث مذاهب
اولها يلزمه وثانيها لا يلزمه وثالثها انه كالاول
وهو من لم يلتزم فان وافقت واقعة فقلده فيها فليس
له الرجوع واما غيرها فيتبع فيها من شاء قال
الترجيح اقول هذا اخر الاقسام الاربعة وهو الترجيح
وانه في اللغة جعل الشيء راجحا ويقال مجازا لاعتقاد
الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى
على معارضها وعند الفقها ترجيح خاص يحتاج
اليه في استنباط الاحكام وذلك لا يتصور
فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته
عليه قطعية لما سبق ان لا تعارض بين قطعيين
ولا بين قطعي وظني فيتعين ان يكون لامارة على اخرى
ولا يحصل بمجرد التعارض بل لا بد من اقتران امر يتقوى
على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح
هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم لاجرم عرفه
بانه اقتران الامارة بما به يتقوى على معارضها واذا
حصل الترجيح وجب العمل بها وهو تقديم اقوى الامارتين
للقطع عنهم بذلك اى فهم ذلك من الصحابة وغيرهم

وعلم قطعهم بتكرره في الوقايع التي لا حاجة الى تعدادها
لكونه معلوما قطعا لمن فتش عن مجاري اجتهاداتهم
واعترض عليه بشهادة اربعة مع شهادة اثنين اذا
تعارضتا فان الظن الحاصل بالاربعة اقوى من الحاصل
بالاثنين فكان ينبغي ان يقدم ولا تقدم واجيب
بالالتزام تقديم شهادة الاربعة عند التعارض لانه
مختلف فيه وبالفرق بين الشهادة والدليل فليس
كل ما يرجح به الادلة يرجح به الشهادة لما يستفيد
من جوره غير محصورة من الترجيح للادلة لا ترجح بها
الشهود قال ولا يتعارض الدليلان اما قطعيان
او احدهما قطعي والآخر ظني او هما ظنيان ولا تعارض
في قطعيين والا لزم اجتماع مقتضاهما وهما نقيضان
ولا بين قطعي وظني لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض
واما الظنيان فيتعارضان ويحتاج الى الترجيح
والترجيح اما بين منقولين كنصين او معقولين كقياسين
او منقول ومعقول كنص وقياس القسم الاول في
ترجيح المنقولين وهو اربعة اصناف لانه يقع في
السند وهو طريق ثبوته او في المتن وهو ما عينا
مرتبة دلالته او في الحكم المدلول من الحرمة و
الاباحة وفيما انضم اليه من خارج الصنف الاول
في الترجيح بحسب السند ويقع في الراوي وفي
الرواية وفي المروي والمروي عنه ففيه اربعة فصول
الفصل الاول في الراوي ويكون في نفسه وفي تزكيته

فيما في نفسه قال والاول الاول ترجيح السند
بحسب الراوي نفسه بوجوه الاول كثرة الرواة بان
يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فما رواه
الاكثر يكون مقدما لقوة الظن لان العدد الاكثر ابعد
من الخطا من العدد الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا
فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد
لليقين وخالف فيه الكرخي كما في الشهادة والجواب
انه ليس كل ما يرجح به الرواية يرجح به الشهادة
الثاني ان يكون احد الراويين راجحا على الآخر
في وصف يغلب ظن الصدق كالفقه والفطنة و
الورع والعلم والضبط والنحو الثالث ان يكون احدهما
اشهر بشيء من هذه الصفات الخمس وان لم يعلم رجحانه
فيها فان كونه اشهر يكون في الغالب لرجحانه الرابع ان
يكون احدهما يعتمد في الرواية على حفظه للحديث
لا على نسخته وعلى تذكر سماعه من الشيخ لا على خط
نفسه فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون
الحفظ والذكر الخامس ان يكون احدهما علم انه عمل
بروايته نفسه والآخر لم يعمل او لم يعلم انه عمل السادس
ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروي الا عن
عدل السادس ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما
انه لا يروي الا عن عدل السابع ان يكون احدهما
مباشرا لما رواه دون الآخر كرواية ابي رافع ان النبي ع
نكح ميمونة وهو حلال فانه يرجح على رواية ابن عباس

انه نكح ميمونة وهو حرام وذلك لان ابا رافع كان
هو السفير بينهما وكان اعرف بالحال الثامن ان
يكون احدهما صاحب الواقعة دون الآخر كرواية ميمونة
تزوجني رسول الله ونحن حلالان فانها يقدم على
رواية ابن عباس التاسع ان يكون احدهما مشافها
كرواية القاسم عن عائشة ان بريرة عتقت وكان
زوجها عبدا على رواية ابن عباس من يروي انها
عتقت وكان زوجها حرا فان عائشة كانت عمة القاسم
وقد سمع منها مشافهة بخلاف الاسود فانه سمع من وراء
حجاب العاشر ان يكون عند سماعه اقرب الى الرسول
كما تقدم رواية ابن عمر انه عم افرد الحج على رواية من
روى انه ثنى لانه روي انه كان تحت ناقته حين لبى
فالظاهر انه اعرف الحادي عشر ان يكون من اكابر الصحابة
فتقدم روايات على اصاغرهم لانه اقرب الى الرسول غالبا
فيكون اعرف بحاله ولانه اشد صونا وصونا للمنصب
الثاني عشر ان يكون متقدم الاسلام على اسلام
الآخر او مشهور النسب والآخر غير مشهور النسب
او غير ملتبس بمن ضعف روايته والآخر ملتبس
فان الظن اهتمامهم بالتحري والتحرز وحفظ الجاه
اكثر الثالث عشر ان يكون قد تحمل الرواية بالغا و
الآخر صبيا لخروجه عن الخلاف فيكون الظن به اقوى
قال وبكثرة المزكين اقول واما ترجيح الراوي
بحسب تزكيته فوجوه الاول ما يعود الى المزكي وهو ان

يكون المزكي لاحدهما اكثر من المزكي للآخر او اعدل
او اوثق الثاني ما يعود الى كيفية التزكية فيقدم من
التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته وعلى
التزكية بالعمل بروايته لان الاحتياط في الشهادة اكثر الفصل
الثالث في الترجيح بالرواية قال والمتواتر اقول
الترجيح بالرواية من وجوه الاول ان يكون ثبت الخبر
بالمتواتر والآخر بالمسند الثاني ان يثبت بالمسند
والآخر بالمرسل الثالث ان يكون مرسل التابعي و
الآخر مرسل غيره الرابع ان يكون اعلى اسنادا من الآخر
اي اقل مراتب رواة الخامس ان يكون مسندا معنعنا
والآخر مسندا الى كتاب معروف من كتب المحدثين
او ثبت بطريق الشهرة غير مسند الى كتاب السادس ان
يكون مسندا الى كتاب معروف والآخر مشهور غير
مسند السابع ان يكون مسندا الى كتاب مشهور عرف
بالصحة كالبخاري ومسلم على ما لم يعرف بالصحة كسنن
ابي داود الثامن ان يكون مسندا باتفاق والآخر
مختلف في كونه مسندا او مرسلا التاسع ان يكون
روايته بقراءة الشيخ عليه والآخر بقراءته على الشيخ
او غيره من الطرق العاشر ان يكون غير مختلف في
رفعه الى الرسول وفي كونه موقوفا على الراوي الفصل
الثالث في الترجيح بحسب المروي قال وبالسماع
اقول الترجيح بحسب المروي بوجوه الاول ان
يكون روى سماعه من الرسول والآخر محتملا لان قد سمع

ويقدم التزكية بالحكم بشهادته

منه وان لم يسمع كما قال سمعت رسول الله صم والآخر قال
رسول الله صم الثاني ان يكون جرى بحضوره وسكت
عنه والآخر جرى بغيبته فسمع وسكت عنه الثالث ان
يكون قد ورد فيه سنده عن النبي والآخر فهم منه فرواه
الراوي بعبارة نفسه الرابع ويختص بما روي بالآحاد
وهو انه يكون مما لم يعم به البلوى والآخر مما يعم به البلوى
للخلاف في قبول الآحاد في مثله الفصل الرابع في
الترجيح بحسب المروي عنه قوله وبما لم يثبت قوله
الترجيح بحسب المروي عنه هو ان لا يثبت انكار رواة
على ما ثبت انكار روايته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع
لرواية انكاره وما لم يقع للناس انكار روايته واللفظ
محتمل والوجهان مذكوران في الكتب المشهورة لكن
المصرح به في المنتهى هو الاول الصنف الثاني الترجيح
بحسب المتن قوله قال المتن اقول الترجيح بحسب
المتن من وجوه الاول ان يكون مدلوله نهيا والآخر امرا
لان اكثر النهي لدفع مفسدة واكثر الامر لجلب منفعة
واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي
للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي الثاني ان
يكون مدلوله امرا ومدلول الآخر اباحة للاحتياط
وهذا هو القول الصحيح وقد قيل بتقديم ما مدلوله الاباحة
لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان العمل ممكن
العمل به على تقديري المساواة والرجحان والامر على
تقدير الرجحان فقط ولانه لا يخل بمقصد الفعل

انكار رواة اصل الخبر
متن

والترك ان اراد المكلف والامر يخل به مقصود الترك
الثالث ما هو للاباحة ونهي مثله على ما هو للاباحة
خالصا ولا نهي مثله وقيل مراده ترجيح النهي على
الاباحة وذلك معلوم من ترجيح النهي على الامر الا
على الاباحة واذا لا يبقى لقوله مثله معنى وحمله على
ان المراد مثل الدليل الدال على تقديم الامر على الاباحة
مع انه غير مذكور في الكتاب بعيد جدا الرابع ان
يكون اقل احتمالا والآخر اكثر احتمالا كالمشترك بين
ثلاثة معان على المشترك بين معنيين الخامس ان
يكون حقيقة والآخر مجازا السادس تقديم المجاز
على مجاز آخر يكون ما يصحح المجاز اعني العلاقة
شهورا فيه دون الآخر او اقرب مع قربهما واتحاد
جهتهما او بان مصحح قريب دون الآخر كاسم السبب
على المسبب تقدم على عكسه لان السبب مستلزم للمسبب
ولا عكس او برجحان دليل المجاز من الامور التي ذكرها
في معرفة المجاز لكونه ثبت بنص الواضع او بعدم النفي
والآخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق او بمنع
استعماله دون الآخر السابع تقدم المجاز على المشترك
وقيل بالعكس وقد تقدم الثامن تقدم الاشهر
مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف على غيره
الشرعي التاسع تقدم اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي
على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي
لعدم التغيير والبعد عن الخلاف بخلاف المنقول الشرعي

مالها معنى شرعي والآخر معنى لغوي فان حمله على
الشرعي اظهر العاشر ما تاكد دلالته بان يتعدد جهات
دلالته او يكون اقوى والاخر يتحد جهة دلالته او
يكون اضعف نحو نكاحها باطل باطل باطل كما تقدم دلالة
المطابقة على دلالة الالتزام الحادي عشر اذا تعارض
نصان يدلان بالاقتضاء فاحدهما لتوقف الصدق
والاخر لتوقفه شرعا قدم الاول لان الصدق
اتم من وقوعه شرعا الثاني عشر اذا تعارض اثنان
احدهما لانتفاء العبث ولانتفاء الحشو والاخر لغيره
من ترتيب حكم على وصف قدم الاول لكون انتفاء
العبث والحشو اظهر من دلالة الفاء والترتيب الثالث
عشر اذا تعارض ما يدل بمفهوم الموافقة وما يدل بمفهوم
المخالفة قدم الاول لان مفهوم الموافقة اقوى لذلك
قلنا في مفهوم المخالفة شرطه انتفاء مفهوم الموافقة وقيل
بالعكس لانه للتاسيس والموافقة للتاكيد وبان الموافقة
لا تتم الا بفهم المعنى في الاصل وانه موجود في المسكوت
وانه فيه اقوى بخلاف المخالفة فتقدمها اولى فيكون
اولى الرابع عشر تقدم ما يدل بالاقتضاء على ما
يدل بالاشارة وعلى ما يدل بالايماء وعلى ما يدل
بالمفهوم موافقة ومخالفة لان نفي الصحة ابعد من انتفاء
قصد هذه الامور الخامس عشر اذا لزم في احدهما
تخصيص العام وفي الاخر تاويل الخاص قدم تخصيص
العام لانه اكثر السادس عشر تقدم الخاص على العام

لانه اقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه
لاحتمال تخصيصه منه وكذلك تقدم الخاص من
وجه العام من وجه على العام من كل وجه السابع عشر
تقدم العام الذي لم يخصص على الذي قد خصص
لتطرق الضعف اليه بالخلاف في حجيته الثامن
عشر تقييد المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيد ولو
من وجه على المطلق والمطلق لم يخرج منه مقيد
على ما خرج منه التاسع عشر اذا تعارضت صيغ
العموم فصيغة الشرط الصريح مقدم على صيغة
النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها كالجمع
المحلى والمضاف ونحوها لان دلالتها اقوى لافادة
التعليل ثم يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول
كمن وما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله
في المعهود فيصير دلالته على العموم اضعف العشرون
اذا ظن تعارض اجماعين قدم المقدم منهما على ما
بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على تبعهم
على هذا الترتيب لانهم اعلى رتبة واقرب الى الرسول
ثم في الظني اي ذلك يتصور في الاجماع الظني دون
القطعي ولا لزم تعارض الاجماعين في نفس الامر وانه
محال عادة الصنف الثالث الترجيح بحسب المدلول قال
المدلول الاول الترجيح بحسب المدلول من وجوه الاول
تقدم الحظر على الاباحة للاحتياط وقيل تقدم
الاباحة على الحظر لئلا يفوت مصلحة ارادة المكلف

صلى
ولانه لو قدم لكان ايضاح واضح وهو الجواز الا
الثاني يقدم الحظر على الندب لان الحظر لدفع
المفسدة والندب طلب المنفعة ودفع المفسدة اهم
في نظر العقلاء الثالث يقدم الحظر على الكراهة
لانه احوط الرابع تقدم الوجوب على الندب
لانه احوط الخامس يقدم المثبت على النافي نحو
خبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة ولم
تصل وذلك لان غفلة الانسان عن الفعل
كثير ولانه يثبت زيادة ولانه للتاسيس والنافي مبني
على الاصل وقيل يساوي المثبت النافي فانه
لو قدم تقدير لكان مقررا للاصل وهو بعيد ولو
قدر متاخرا كان ناسخا فيحصل التعارض السادس
تقدم الذي يوجب درء الحد على الموجب للحد لما
فيه من اليسر ونفي الحرج الذي قد علم تشوق الشارع
اليه السابع تقدم الموجب للطلاق والعتق على
ما يوجب عدمهما لانه مؤيد بالاصل اذ الاصل
عدم الزوجية والرقية وقيل بل يعكس لكونه موافقا
للدليل المؤسس لصحتهما المترجح على النافي لصحتهما
وهو الاصل الثامن تقدم الحكم التكليفي كالاقتضاء
على الوضعي كالصحة لانه يحصل الثواب وقيل بل
الوضعي لانه لا يتوقف على فهم وتمكن التاسع تقدم
الاخف على الاثقل لليسر ونفي الحرج وقيل بل
بالعكس اذ المصلحة فيه اكثر ولذلك قال فوايد على

قوة

قد فصلت الصنف الرابع الترجيح بحسب الخارج قال
الخارج اقول الترجيح بحسب الخارج من وجوه
الاول يرجح الموافق لدليل آخر على ما لا يؤيده دليل
آخر الثاني تقدم الموافق لعمل اهل المدينة على
ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الائمة الاربعة
على غيره الثالث تقدم موافق عمل الاعلم على غيره الرابع
اذا تعارض ماولان ودليل ترجيح احدهما راجح قدم
على الآخر الخامس ما يعرض فيه للعلة يقدم على ما ذكر
فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة لان دلالته و
فهم الاهتمام بحصوله اكد السادس اذا تعارض عامان
احدهما وارد على سبب خاص والآخر ليس كذلك ففي ذلك
السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه
وفي غير ذلك السبب تقدم العام الآخر للخلاف
في تناول الوارد على سبب لغيره السابع اذا ورد عام
هو خطاب شفاها لبعض من تناوله وعام آخر
ليس كذلك فهو كالعامين ورد احدهما على سبب
دون الآخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به
وفي غيرهم الآخر وجهه ظ الثامن اذا تعارض
عام لم يعمل به في صورة من الصور وعام عمل به ولو
في صورة لو قدم ما لم يعمل به ليعمل به فيكون قد عمل بهما
ولو اعتبر ما عمل به لزم الغاء الآخر بالمرة والجمع ولو
بوجه اولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لانه شاهد
له بالاعتبار التاسع اذا تعارض عامان احدهما اخص

بالمقصد واقرب اليه قدم على الاخر مثل قوله تعالى
وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ يتقدم في مسئلة الجمع
بينهما في وطي النكاح على قوله أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
فانه امس بمسئلة الجمع العاشر اذا تعارض خبران
وفسر راوي احدهما ما قد رواه بقول او فعل دون راوي
الاخر قدم الاول لانه اعرف بما رواه فيكون
ظن الحكم به اوثق الحادي عشر ما ذكر فيه سبب ورود
النص يرجح على غيره لانه يدل على زيادة اهتمامه
الثاني عشر ما اقترن به قرينة تدل على تاخره يقدم
على الاخر وذلك مثل تاخر اسلام راويه اذ الاخر
يجوز ان يكون قد سمعه قبل اسلامه ومثل كونه
مورخا بتاريخ مضيق والاخر بتاريخ موسع نحو
ذي القعدة من سنة كذا وسنة كذا لاحتمال
كون الاخر قبل ذي القعدة ومثل ان يكون فيه تشديد
لان التشديدات متاخرة وانما جاءت حين
ظهور الاسلام وغلبت شوكته وكذا كل ما يشعر
بشوكة الاسلام القسم الثاني ترجيح المعقولين
وهما قياسان او استدلالان الصنف الاول
قياسان وهو بحسب اصله او فرعه او مدلوله
او من خارج ففيه اربعة فصول الفصل الاول
في ترجيحه بحسب الاصل او فرعه او مدلوله او من
خارج ففيه اربعة فصول الفصل الاول في ترجيح
بحسب الاصل [illegible] الاول [illegible] ترجيح

القياس بحسب اصله من وجوه الاول كونه قطعيا
فيقدم ما حكم اصله قطعيا على ما هو ظني الثاني في
الظني يقدم بحسب قوة الدليل الاقوى فالاقوى
وقد سبق جهة ترجيحه الثالث يقدم بكونه لم
ينسخ باتفاق والاخر وان لم ينسخ فقد اختلف
في كونه منسوخا الرابع بكونه على سنن القياس
اي باتفاق والاخر مختلف فيه اذ لو اجري على
ظاهره فمقابله على غير سنن القياس فلا يعم
فلا يعارض فلا ترجيح الخامس بقيام دليل
خاص على تعليله وجواز القياس عليه فانه
ابعد عن التعبد والقصور والخلاف الفصل
الثاني الترجيح بحسب العلة [illegible] وبالقطع
بالعلة [illegible] الترجيح بحسب العلة وجوه
الاول كون العلة قطعيا فيه ظنيا في الاخر الثاني
كون ظن وجود العلة فيه اغلب على ظن وجودها
في الاخر الثالث يكون مسلكها الدال على
عليتها قطعيا ومسلك الاخر ظنيا الرابع ان
يكون مسلك علية احدهما يفيد ظنا اغلب مما
يفيده مسلك الاخر الخامس يقدم قياس السبر على
قياس المناسبة لان قياس السبر يتضمن المعارض
لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة
السادس اذا كان طريق ثبوت العلية في القياس
وهو نفي الفارق يرجح احدهما على الاخر بحسب طرق

نفي الفارق فيقدم القاطع على الظني والاغلب
ظنا على الآخر السابع تقديم ما العلة فيه وصف
حقيقي على غيره مما العلة فيه وصف اعتباري او
حكمة مجردة الثامن ما العلة فيه وصف ثبوتي
على ما العلة فيه وصف عدمي التاسع تقديم ما العلة
فيه وصف باعث على ما هي مجرد امارة العاشر
تقديم العلة المنضبطة على المضطربة والظاهرة على
الخفية والمتحدة على المتعددة للخلاف في مقابلاتها
الحادي عشر تقديم الوصف الذي يتعدى في فروع
اكثر على ما تعدى في الاقل لكثرة الفائدة الثاني عشر
تقديم العلة المطردة على المنقوضة الثالث عشر تقديم
المنعكسة على غير المنعكسة الرابع عشر تقديم العلة
المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الخامس
عشر اذا كانت احدهما جامعة مانعة للحكمة فكلما
وجدت وجدت الحكمة وكلما انتفت انتفت قدمت
على ما لا يكون كذلك السادس عشر تقديم العلة المناسبة
على العلة الشبهية لان الظن الحاصل به اقوى السابع
عشر اذا تعارضت اقسام من المناسبة قدمت
بحسب قوة المصالح فتقدم الامور الخمسة الضرورية
على غيرها من حاجي او تحسيني وقدم المصلحة الحاجية على
التحسينية وقدم التكميلية من الخمسة الضرورية على اصل
الحاجية واذا تعارضت بعض الخمسة الضرورية قدمت
الدينية على الاربع الاخر لانها المقصد الاعظم قال تعالى

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل بالعكس
اي تقدم الاربعة الاخر لانها حق الادمي وهو يتضرر به
والدينية حق الله تعالى وهو تعالى لا يتضرر به ولذلك
قدم قتل القصاص على قتل الردة عند الاجتماع ورجحت
مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف عن المسافر
بالقصر وترك الصوم وكذا في مصلحة المال في ترك
الجمعة والجماعات لحفظ المال واما الاربعة الاخر
فيقدم بهذا الترتيب مصلحة النفس اذ به يحصل
العبادات ثم النسب لانه لبقاء النفس ثم العقل
لفوات النفس بفواته ثم المال الثامن عشر اذا انتقض
العلتان وكان موجب التخلف في احدهما في
صورة النقض قويا وفي الاخر ضعيفا او محتملا قدم
الاول التاسع عشر تقدم العلة بانتفاء المزاحم
لها في الاصل بان لا يكون معارضة والاخرى معارضة
العشرون يقدم اذا كانا مزاحمين برجحان العلة
في احدهما على المزاحم دون الاخر الحادي والعشرون
تقدم العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للثبوت
لثبوت حكمها راجحا او مساويا بخلاف المثبتة اذ لا
يثبت حكمها الا راجحا ولتايدها بالنفي الاصلي وقيل
بالعكس فيه اي يرجح المثبتة على النافية لافادتها
حكما شرعيا الثاني والعشرون تقدم العام في جميع
المكلفين على الخاص ببعض لكثرة الفائدة الفصل
الثالث في الترجيح بحسب الفرع قال الفرع اقول

يرجح

ترجيح القياس بحسب الفرع من وجوه الاول يقدم
ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلثة
وهي ما المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة
او عين الحكم وجنس العلة او جنس الحكم وجنس العلة
الثاني تقدم من الثلثة ما المشاركة فيه في عين
الحكم او العلة وجنس الاخر على ما المشاركة فيه في
جنس الحكم وجنس العلة الثالث تقدم من
اللذين المشاركة فيهما في عين واحد وجنس
الاخر ما المشاركة في عين العلة على المشاركة في
عين الحكم لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان
التشابه فيه اكثر كان اقوى الرابع تقدم ما القطع
بوجود العلة في الفرع في احدهما وظن وجودها
فيه في الاخر الخامس تقدم ما يكون حكم الفرع ثابتا
جملة لا تفصيلا والقياس لتحصيل الحكم على ما لا يكون   لتفصيل
كذلك بل يحاول فيه اثبات الحكم ابتدا الفصل الرابع
في الترجيح بحسب الخارج ولم يتعرض له لانه يعلم
مما ذكر الصنف الثاني الاستدلال لان ولم يتعرض
لهما ايضا لذلك القسم الثالث في ترجيح المنقول
والمعقول فالمنقول اما خاص واما عام والخاص اما
دال بمنطوقه او لا بمنطوقه فالخاص الدال بمنطوقه يقدم
على المعقول من قياس او استدلال والخاص الدال
لا بمنطوقه له درجات مختلفة في القوة والضعف
والترجيح له اوجه بحسب ما يقع للناظر من قوة الظن

واما العام مع القياس فقد تقدم حكمه في انه
هل يجوز التخصيص بالقياس او لا قال واما المحدود
اقول ما مر وجوه الترجيح في الادلة واما الحدود
فمنها عقلية كتعريفات الماهيات ومنها سمعية
كتعريفات الاحكام وهذا هو الذي يتعلق به غرضنا
فيرجح بوجوه الاول يرجح الحد بالفاظ صريحة على
ما يكون بتجوز او استعارة او اشتراك او غرابة او
اضطراب الثاني كون المعرف في احدهما
اعرف منه في الاخر الثالث كونه ذاتيا
والاخر بعرضي الرابع ان يكون مدلول احدهما
اعم من مدلول الاخر فيرجح الاعم لتناوله ذلك
وغيره فيكثر الفائدة وقيل بل يقدم الاخص للاتفاق
على ما يتناوله لتناول الحدين له بخلاف الباقي فانه
مختلف فيه والمتفق عليه اولى الخامس ان يكون
على وفق النقل الشرعي واللغوي وتقرير الوضعها والاخر
يخالف نقلهما فان الاصل عدم النقل السادس ان
يكون اقرب الى المعنى المنقول عنه شرعا او لغة لان
النقل لو كان لمناسبة فالاقرب اولى السابع ان يكون
طريق اكتسابه ارجح من طريق اكتساب الاخر لانه
اغلب على الظن الثامن عمل اهل المدينة او عمل
الخلفاء الاربعة او عمل العلماء ولو عالما واحدا التاسع
كونه مقررا لحكم الحظر والاخر لحكم الاباحة العاشر ان
يكون مقررا لحكم النفي والاخر للاثبات الحادي عشر

ان يكون مفردا لدراو الحدود ون الاخر قال ويتركب
اقول اذا اعتبرت الترجيحات فى الدلايل
من جهة ما يقع في المركبات من نفس الدلايل و
مقدماتها وفى الحدود من جهة ما يقع فى نفس الحدود
فى مفرداتها ثم ركبت بعضها مع بعض ثناء وثلاث
فما فوقها حصلت امور لا يكاد يخصر ونع القدر الذى
ذكرناه ارشاد لذلك ارشدنا الله واياكم لما ينفعنا
فى الدنيا والاخرة ويكون مقربا برضاه ومقربا الى
عفوه ورحمته واصلح شاننا واعمالنا وتقبلها
منا وزادنا من فضله انه المستعان وعليه التكلان
قال المصنف اتفق الفراغ من تاليفه في السادس
والعشرين من شعبان لسنة اربع وثلثين وسبعمايه
الحمد لله اولا واخرا والصلوة على نبيه محمد
واله باطنا وظاهرا

تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه في يوم الاثنين من
عاشر شهر صفر ختم بالخير والظفر سنة اثنى وعشرين بعد ثمانمائة
على يد العبد المذنب الخاطى وجيه الدين
بن اسمعيل بن شماس المعلم المكى
تجاوز الله عنهم
تم